

ZEITSCHRIFT

FÜR

ETHNOLOGIE

---

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Band 80

BRAUNSCHWEIG  
VERLAG ALBERT LIMBACH

1955

# Inhaltsverzeichnis

zu Band 80, Jahrgang 1955

## Abhandlungen, Mitteilungen und Vorträge

	Seite
<b>Brewster, Paul G.:</b> A Collection of Games from India, with some Notes on Similar Games in other Parts of the World .....	88
<b>Dittmer, Kunz:</b> Afrika-Expedition des Hamburgischen Museums für Völkerkunde	138
<b>Fischer, Eugen:</b> Insektenkost beim Menschen .....	1
<b>Funke, Friedrich:</b> Herkunft u. Wanderungen der Nicht-Abung-Völker in Lampung	259
<b>Grasso, Dick Edgar Ibarra:</b> Esquema de la Arqueología Boliviana .....	192
<b>Haeckel, Josef:</b> Die Bestattungsformen bei den Stämmen Nordwestamerikas ....	103
<b>Herrmann, Ferdinand:</b> In memoriam Paul Wirz .....	135
<b>Hilke, H., und Plester, D.:</b> Forschungsreise in das Land der Präniloten im Südost-Sudan 1954/55 .....	178
<b>Karsten, Rafael:</b> Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes .....	170
<b>Pelosse, J. L.:</b> Beitrag zum Studium der sozialen Verhältnisse zwischen den Fischern und Bauern der Elbinsel Altenwerder .....	125
<b>Plischke, Hans:</b> Über die Palau-Inseln um 1790 .....	165
<b>Schlosser, Katesa:</b> Die Herero im Britisch-Betschuanaland-Protectorat und ein Besuch in einer ihrer Siedlungen: Ncwe-le-tau .....	200
<b>Schmitz, Carl A.:</b> Zur Ethnologie der Huon-Halbinsel, Nordost-Neuguinea .....	298
<b>Termer, Franz:</b> Mittelamerikanische Museen .....	38
<b>Veerkamp, Dieter:</b> „Stummer Handel“ in Schmiedesagen Europas und Südasiens .	187
<b>Werner, Helmut:</b> Gekrönte Sternbilderwesen .....	116
<b>Zimmermann, Günther:</b> Das Cotoque .....	59

## Buchbesprechungen und Bibliographien

<b>Arndt, P. Paul:</b> Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha (H. Niggemeyer) .....	155
<b>Bader, P. Hermann:</b> Die Reifefeiern bei den Ngadha (H. Niggemeyer) .....	155
<b>Berner, Ulrich:</b> Die alte Bienenzucht Ostdeutschlands u. ihre völker- und stammes-kundlichen Grundlagen (Ferdinand Herrmann) .....	148



	Seite
<b>Câmara Cascudo</b> , Luis da: Dicionário do folclore brasileiro (Wilhelm Giese) ....	162
<b>Caskel</b> , Werner: Entdeckungen in Arabien (Joseph Henninger) .....	151
<b>Chatterji</b> , Usha: La danse hindoue (W. Maas) .....	315
<b>Evans</b> , I. H. N.: The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo (H. Niggemeyer) .....	156
<b>Fuchs</b> , D. R.: Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken (Kurt Ranke) .....	149
<b>Gerhardt</b> , Kurt: Die Glockenbecherleute in Mittel- und Westdeutschland (K. H. Roth-Lutra) .....	144
<b>Hall</b> , D. G. E.: Burma (W. Maas) .....	316
<b>Hermanns</b> , Matthias: The Indo-Tibetans (H. E. Kauffmann) .....	318
<b>Herrmann</b> , Ferdinand: Zur Beurteilung der Sexualsymbolik bei Naturvölkern (Werner Schindler) .....	313
<b>Hogbin</b> , Ian: Transformation Scene. The Changing Culture of a New Guinea Village (C. A. Schmitz) .....	163
<b>Ibero-Amerika</b> (H. Nachtigall) .....	157
<b>Kriss</b> , Rudolf, u. <b>Kriss-Heinrich</b> , Hubert: Peregrinatio Neohellenika (Georg Eckert) 149	
<b>Leach</b> , E. R.: Political Systems of Highland Burma (H. E. Kauffmann) .....	154
<b>Lundmann</b> , Bertil: Umriß der Rassenkunde des Menschen in geschichtlicher Zeit (K. H. Roth-Lutra) .....	141
<b>Maximilian Prinz zu Wied</b> : Unveröffentlichte Bilder und Handschriften zur Völker- kunde Brasiliens (H. Plischke) .....	161
<b>Milke</b> , Wilhelm: Theorie der kulturellen Ähnlichkeit (Selbstanzeige) .....	147
<b>Müller</b> , Werner: Die blaue Hütte (H. Nachtigall) .....	157
<b>Plischke</b> , Hans: Karl Weule (Georg Eckert) .....	148
<b>Rao</b> , P. Sethumandava: Among the Gonds of Adilabad (W. Maas) .....	316
<b>Scott</b> , Ronald W.: Social Ethics in Modern Hinduism (W. Maas) .....	316
<b>Shafer</b> , Robert: Ethnography of Ancient India (H. E. Kauffmann) .....	152
<b>Swahn</b> , Jan-Ojvind: The Tale of Cupid and Psyche (Ferdinand Herrmann) .....	316
<b>Thompson</b> , J. Eric S.: The Rise and Fall of Maya Civilization (Franz Termer) ...	158
<b>Weninger</b> , Josef: Armenier (K. H. Roth-Lutra) .....	143
<b>Wirsing</b> , Giselher: Die Rückkehr des <i>mondo-mogo</i> (Werner Schindler) .....	314
<b>Zerries</b> , Otto: Wild- und Buschgeister in Südamerika (H. Nachtigall) .....	159

Gedruckt mit Unterstützung der **Deutschen Forschungsgemeinschaft**  
bei Albert Limbach, Braunschweig.



# I. Abhandlungen und Vorträge

## Insektenkost beim Menschen

Ein Beitrag zur Urgeschichte der menschlichen Ernährung  
und der Bambutiden

Von  
Eugen Fischer

Tiefgreifende, in Jahrhunderten, ja Jahrtausenden sich langsam vollziehende Umweltänderungen müssen gegen Ende der Tertiärperiode gewisse Primatenstämme betroffen und sie vor das Schicksal gestellt haben, entweder in der neuartigen Umwelt lebensunfähig zu sein und ausgerottet zu werden, oder aber sich selbst so umzuändern, daß sie als neue Formen, der neuen Umwelt angepaßt, sich wieder entfalten konnten. Diesen Vorgang der Umbildung können wir an Hand der fossilen Überreste und der vergleichenden Morphologie der früheren und heutigen Primaten deutlich verfolgen, wenn auch nicht lückenlos.

Bei jenen, der Hauptsache nach klimatischen Änderungen der Umwelt spielt für die betroffene Tierwelt die Änderung der Ernährungsmöglichkeiten weitaus die größte Rolle. Damit sind aber dann bei den zur Anpassung gezwungenen Tierreihen *physiologische Anpassungen* das Wichtigste und Primäre. Die morphologischen sind deren Ausdruck. Die physiologischen Anpassungen an neuartige Ernährung können wir niemals direkt verfolgen, höchstens in ihrer endgültigen Ausgestaltung von heute feststellen. Die Übergänge und der Umfang solcher Änderungen sind nur aus gewissen morphologischen Zuständen (vor allem Gebiß!) zu erschließen.

Im folgenden soll ein Versuch gemacht werden, für die Entwicklung des Urmenschen dazu einen Beitrag zu liefern.

Mit dieser Entwicklung muß sich auch die Ernährung irgendwie „entwickelt“ haben, d. h. aus der Affennahrung wurde menschliche Ernährung. Das muß sich in Art und Auswahl der Nahrung wie in deren Erwerb und (später) Zubereitung gezeigt haben.

Von einer solchen Urgeschichte der menschlichen Ernährung scheint mir noch sehr wenig bekannt, ja es scheint kaum der Versuch gemacht, sie einmal aufzuhellen. Die folgenden Untersuchungen wollen dazu einen Beitrag leisten. Als Grundlage und Ausgangspunkt nehmen sie die uns ausnahmsweise gutbekannten Ernährungsverhältnisse der zentralafrikanischen Zwergvölker. Deren bezeichnende Eigenart ist mit dem Wort „Insektenkost“ anzugeben. Und so soll hier zuerst über Insektenkost gehandelt werden und dann gezeigt werden, was diese heutige Erscheinung uns über die Urgeschichte menschlicher Ernährung aussagen kann. Daß dabei auch ein gewisses Licht auf die dieser Nahrung sich bedienenden Menschen fällt, dürfte nicht unwillkommen sein.

### I. Insektennahrung beim Tier

In der Vogelwelt und unter den Säugetieren gibt es bekanntlich zahlreiche Familien oder Arten, die man ihrer Nahrung wegen als Insektenfresser bezeichnet. Meist allerdings nimmt man es mit der Nahrung „Insekt“ nicht allzu



genau; man sieht darüber hinweg, daß zum Genuß von Insekten auch der von Spinnen und Asseln, Würmern und Schnecken und anderer Kleintiere gehört. (Von insektenfressenden Fischen, Amphibien und Reptilien sei abgesehen.)

Unter den Vögeln nähren sich Schwalben und Segler wirklich ausschließlich von Insekten, Meisen, Fliegenschnäpper (!), Erd-, Gras- und Laubsänger, Spechte und Kuckucke fast nur von solchen. Dagegen spielen bei Bachstelzen, Drosseln, besonders der Amsel, bei Schnepfen, Regenpfeifern, Kibitzen u. dgl. Würmer und Schnecken wohl die Hauptrolle. Sehr zahlreiche andere Vögel endlich nehmen Insekten und anderes Kleintier als Beikost neben Körnern oder Grünem gerne und in wechselnder Menge auf: Hühnervögel, Raben, echte Körnerfresser, besonders Lerchen, aber sogar auch Tag- und Nachtraubvögel, nicht nur der Wespenbussard.

Diese Hinweise sollen nur zeigen, daß Insektennahrung für viele Vögel eine vollwertige Ernährung darstellt, nicht etwa nur einen kümmerlichen Behelf oder eine Zugabe von Leckerbissen ist. Und gerade die Insektenfresser sind besonders beweglich und lebhaft, haben großen Muskelaufwand nötig (worauf unten noch eingegangen wird).

Unter den Säugern sind wohl gewisse Fledermäuse und einzelne Halbaffen die reinsten Insektenfresser, doch sind die meisten Halbaffen Fruchtefresser und nehmen daneben wechselnd viel Insektennahrung auf.

Reine Insektenfresser sind weiter viele aus der Ordnung der Zahnarmen, wie Ameisenbär, Erdferkel, Schuppentier u. a., außerdem der Ameisenigel. Von den geradezu als Insektenfresser bezeichneten Tieren (Insectivoren) werden wohl die meisten viel mehr Würmer und Schnecken aufnehmen als Insekten. Der Maulwurf vertilgt natürlich auch viele Engerlinge, Puppen und Erdraupen, sonst Würmer. Die Spitzmaus nimmt wohl ebenfalls beides. Der nächtlich auf Nahrungssuche gehende Igel wird im Dunkel mehr Würmer und Schnecken treffen als Insekten, bekanntlich frißt er aber daneben Obst und anderes. Wirkliche Insektenfresser sind viele tropische Formen dieser Ordnung, wie etwa die Spitzhörnchen (Tupaia) und sehr viele andere.

Andere Säugetiere nehmen Insekten gerne als Beikost. So verschmäht der Dachs keine solchen, Bären und Füchse leisten sich gerne eine fette Made oder Raupe oder Schnecke. Und alle Affen fressen natürlich reichlich die mannigfaltigsten Insekten, deren Larven und Puppen, die sie in dem dichten Gerank ihrer Bäume überall finden. Es muß hier im Hinblick auf die Verhältnisse beim Menschen betont werden, daß auch die sogenannten Menschenaffen, Gorilla, Orang und Schimpanse, gerne und reichlich Insekten genießen; sie sind durchaus keine reinen Fruchtefresser oder Vegetarier. Raupen, Puppen, Käferlarven und Maden, Heuschrecken u. a., Vogeleier, Nestjunge von Vögeln und Säugern (Eichhörnchen u. dgl.), Reptilien (Baumeidechsen, Schlangen), Frösche (zahllose Arten von Baumfröschen leben bis in den höchsten Baumgipfeln, manche laichen sogar hoch oben in die Wasserbehälter ab, die durch die Blattspreiten der Bromeliaceen und anderer Epiphyten gebildet werden), all das gewährt reichliche Fleischnahrung neben der Früchte- und Blätterkost. Das gilt für den afrikanischen Urwald, also Gorilla und Schimpanse, wie für den indischen, also Orang und natürlich auch Gibbon (s. besonders noch S. 24).

Da in den Darstellungen der Lebensweise jener Großaffen fast keine solche Einzelheiten erwähnt werden, vieles auch völlig unbekannt ist, sei folgendes Beispiel mitgeteilt.

Ein vor dem ersten Weltkrieg in unserer damaligen Kolonie Kamerun tätig gewesener Regierungsarzt, nebenbei in Zoologie wohlausgebildet und immer dafür begeistert, Medizinalrat Prof. Dr. med. et rer. nat. A. Haberer († 1941), erzählte mir folgende Beobachtung aus seiner tief im Innern gelegenen Station: „Ich ging täglich von meiner Wohnung am Urwaldrand entlang einen



Fußweg zum Lazarett, eine Entfernung von zehn Minuten. Ich besaß lange einen halbwüchsigen weiblichen Schimpansen, ein ganz zahmes und mir zugehöriges Tier. Jeden Morgen führte ich bei meinem Weg zum Dienst das Tier an der Hand mit mir, so wie man ein Kind zu führen pflegt. Da war es nun recht interessant, zu beobachten, wie die Schimpansin im Gehen die den Weg einsäumenden niederen Hecken und Büsche, Ranken und Blätter dauernd scharf musterte und alle Augenblicke mit flinkem Griff der freien Hand ein Insekt haschte, das auf einer Blume oder einem Blatt gesessen hatte, Raupen, Spinnen, Heuschrecken, Käfer, Insekten Eier. Mit Behagen wurden die Bissen verzehrt. Dabei war das Tier gerade vorher mit mir beim Frühstück gewesen und hatte seinen Anteil an Bananen, Apfelsinen, Nüssen und sonstigen guten Dingen sich schmecken lassen. Aber was der Busch bot, waren offensichtlich besondere Leckerbissen.“ Soweit mein Gewährsmann. Es wird unten auf diese Liebhaberei des Schimpansen zurückzukommen sein.

Auch für die Säugetiere darf also als feststehend gelten, daß für viele die reine Insektennahrung oder Insekten in Verbindung mit Würmern und Schnecken eine volle, ausreichende, ja sogar fettmachende (Winterschlaffett!) Ernährung darstellt.

## II. Insektenkost beim Menschen

### 1. Umfang und Verbreitung

Gibt es nun auch Menschen, die von Insekten leben? Schon dieser Gedanke erweckt gewiß bei vielen Lesern Ekel und Abscheu und die Vorstellung, das müsse ganz unmöglich oder eine vereinzelte Degenerationserscheinung sein. Und doch ist es der Fall! Als Hauptnahrung Insekten usw. zu essen, ist an eine bestimmte Kultur gebunden, dagegen kommt aber Insektennahrung als Beikost sehr weit verbreitet vor.

Zunächst sollte man sich aber auch als moderner Europäer nicht gar so hoch erhaben fühlen über solche „armen Wilden“ und den Genuß solch „eklen Gewürms“. Zwar stammt bei uns die Fleischnahrung ganz überwiegend von Säugetieren — Haustiere und Wild —, dann von Vögeln — Hausgeflügel, Federwild und (leider) Singvögel — und endlich von Fischen. Aber dazu kommen doch auch Leckerbissen von niedereren Tieren, das Fleisch von Schildkröten, von Fröschen (Froschschenkel), von Hummern und Krebsen, ferner aber — und jetzt nähern wir uns den sogenannten Wilden bedenklich — essen wir Muscheln (Miesmuschel u. a., Auster) und Schnecken (Weinbergsschnecke u. a.), dann Tintenfische und Seesterne oder deren Arme (Mittelmeerländer). Und als appetitlich kann man es nicht bezeichnen, daß wir kleine Fischchen und sonstiges Meeresgetier, z. B. in einer italienischen Zuppa di mare, restlos genießen, aber auch etwas größere Fische, wie Anchovis, kleinere Olsardinen und Kieler Sprotten, großenteils samt allen Eingeweiden verzehren! — Doch all das sind Kleinigkeiten und noch keine Ernährung.

Die ausgesprochensten Insektenesser sind unter den heutigen Menschen zweifellos die „Twiden“ (Gusinde), also die Pygmäen des afrikanischen Urwaldes (Bambuti, Basúa, Babinga, Batwa — ich werde mich im folgenden im allgemeinen an die Bambuti halten als den bestbekannten, aber damit die ganze Gruppe meinen).

Über alle Einzelheiten der Ernährung der Bambuti sind wir ausgezeichnet unterrichtet durch die vorzüglichen Forschungen von Schebesta und Gusinde, die wiederholt und monate- ja jahrelang unter jenen Waldzwerge zugebracht haben. Auf deren Werken fußen die folgenden Darstellungen und Erwägungen. (Lit. u.)



Wenn man die Ernährungsverhältnisse der heutigen Bambuti betrachtet, muß man sich über folgende grundlegende Veränderungen klar sein, die sie in letzter Zeit erlebten, seit ein paar Jahrhunderten nämlich: „Erst vor vier oder fünf Geschlechterfolgen haben sich verschiedene Negergruppen in diesen Wald hineingeschoben und . . . dortselbst festgesetzt“ (Gusinde 48, S. 27). Diese Neger trieben Ackerbau, haben gerodet und Dörfer angelegt, sie bauen Bananen, süße Kartoffeln, Mais und anderes. Sie sind nicht imstande, richtige Urwaldjagd auszuüben. Das überlassen sie den Bambuti, von denen jedes Negerdorf sich eine Horde dienstbar macht, ohne ihr die Freizügigkeit irgendwie zu beschränken (echte Symbiose). Die Bambuti liefern Wild und Honig, sie erhalten eiserne Pfeilspitzen und Frauenmesser und besonders Bananen, Kartoffeln und Mais. Diese pflanzliche Kost macht heute einen wichtigsten Teil ihrer Ernährung aus. Aber das war vor kurzem anders!

An Stelle der nahrhaften Bananen und Süßkartoffeln gab es nur die Blätter, Pilze, Früchte und Wurzelknollen des Urwaldes. Und der Mangel an eisernen Pfeilspitzen wird wohl die Jagderfolge auf Großwild fast ganz illusorisch gemacht, jedenfalls sehr stark eingeschränkt haben. So blieb Kleinswild, kleine Affen, Ratten, auch die Zwergantilope, die auch heute eine Hauptbeute darstellt, und dann Eidechsen und gesammelte Insekten und dergleichen. Es waren echte „Wildbeuter“, keine eigentlichen Jäger. Die genannten Forscher schildern uns die Art des täglichen Nahrungserwerbes.

Täglich und ausnahmslos ziehen die Männer, ältere und junge, morgens einige Zeit nach Sonnenaufgang — oft erst etwa 10 Uhr — durch den Wald, teils am Boden, aber teils auch in dem Geäst der Bäume, mit unfehlbarer Sicherheit und Gewandtheit von Ast zu Ast laufend, springend, sich schwingend, wobei nichts Lebendes ihrem geschulten Blick entgeht. Und die Knaben und auch kleinere Kinder ziehen für sich los und suchen und sammeln Kleingetier, Insekten, Frösche, alles was lebt. Die Frauen sammeln Holz und zugleich die pflanzliche Nahrung, die der Wald bietet. Und alle wissen genau, wann im Laufe des Jahres und wo im Bereich ihrer Reviere die einzelnen Früchte oder Knospen reif sind, wann es junge Tiere gibt usw. Das Leben der Kleintierwelt ist ungeheuer reich. Da hören wir, daß Tagschmetterlinge zu ganzen Schwärmen aufsteigen, wenn ein Wanderer an ihren Sitzplätzen vorbeikommt, daß Käfer in dichter Menge an den Pflanzen sitzen, daß nach einem Regen zahlreiche Frösche und Kröten an feuchten Stellen zutage kommen und von Kindern erschlagen und gegessen werden. Man bedenke, daß alle jene Schmetterlinge auch als Raupen da waren, alle Käfer als Larven! Und all das ist essbar und, wie wir sehen werden, nahrhaft. Eine ungeheure Erfahrung und dauernde Beobachtung erleichtert, ja ermöglicht eigentlich erst den Umfang solcher Beute. Die Waldmenschen wissen ganz genau, ob unter einer Baumrinde sich Käferlarven befinden, was durch Aussehen oder Beklopfen festzustellen ist, sie wissen genau, wann ein täglich besuchtes Termitennest seinen Schwarm ausfliegen lassen wird, sie hören es dem Nest an. Und sie wissen genau, wann und an welchen Pflanzen sie bestimmte Raupen oder Schnecken erwarten können. Und solche Schnecken stellen in manchen Arten ein faustgroßes Stück Schneckenfleisch dar, und fette Schwärmerraupen sind so lang und dick wie ein Mittelfinger eines Mannes! Die Autoren schildern, was solch ein Jagd- oder besser Sammeltag einbringt. Etwa um vier Uhr herum kehren Frauen und Jäger zurück zum Lager, müde von der sechs- bis siebenstündigen Arbeit. Nach kurzer Ruhe wird die Nahrung am Feuer zubereitet, also etwaiges Fleisch gebraten, Knollen oder Pflanzenschosse oder Schoten geröstet und, was uns hier mehr interessiert, das Kleinzeug gedünstet. Gusinde (42, S. 240) beschreibt: Die Frau legt mitgebrachte „Termiten und Raupen, Würmer und Schnecken, kleine Krebse und fingerlange Fische . . . so



viele . . . , als sie mit beiden hohlen Händen zu schöpfen vermag . . . , auf zwei oder drei angefeuchtete und frische, harte und große Blätter von der Phrynium-Staude und hüllt darin die bescheidene Menge ein. Diesen Beutel aus frisch-grünen Blättern, verschnürt und umschlungen mit den eigenen langen Blattstielen, schiebt die Frau ganz nahe an die schwach glimmende Holzkohle ihres Feuers heran und überläßt ihn der Einwirkung ausstrahlender Hitze. Die Blätter selbst verbrennen nicht, und zuweilen nur verkohlen sie oberflächlich, weil sie frisch-feucht und lederartig hart sind. Wohl aber erhitzen sich die darin eingeschlossenen Wasserteilchen ziemlich schnell bis zu dem Grade, daß sie sich in Dampf verwandeln; und er macht in weniger als einer halben Stunde alle Fleischteile gar. Wird der Blätterbeutel sogleich aufgepackt, gilt der Inhalt als weich genug, und die eigenen Finger führen die kochend heißen Leckerbissen zum Munde. Die Tiere niederer Ordnungen, hauptsächlich Raupen und Larven, decken zu einem beträchtlichen Teile den Bedarf an Fleischnahrung für unsere kleinen Waldmenschen.“<sup>1)</sup>

Der große Bedarf an solcher Beute bedingt und erzwingt es, daß das Sammelrevier etwa jeden dritten oder vierten Tag gewechselt wird, da es stets rasch leergesammelt bzw. -gejagt ist.

Eine Zeit geradezu des Schlemmens ist es, wenn Termiten schwärmen. Wenn die Zeit kommt, wird der Bau von der Bambutifamilie täglich kontrolliert und bewacht, und wenn es soweit ist, sind Feuer angezündet. Den herausfliegenden Tausenden von Termiten verbrennen die Flügel, und sie werden korbweise gesammelt, zubereitet und verschmaust. Es ist eine Zeit reichster Ernährung und fast mühelos. Denn, so führt Sch eb est a (32, S. 184) aus, „Termiten sind für die Zwerge in jeder Zubereitung genießbar und stets ein Leckerbissen, weil sie fett sind. Man steckt sie auch lebend in den Mund, nachdem man ihnen die Flügel ausgerissen hat, und zerkaut sie. Beliebter jedoch ist das Rösten mitsamt den Flügeln; dann stopft man sich den Mund damit voll, bis das Fett die Mundwinkel herabläuft.“

Aber diese Genußzeiten sind nicht allzuhäufig, und sonst ist, wie man sich nach den Schilderungen der Forscher denken kann, die Sammeltätigkeit recht anstrengend. Nicht erwähnt finde ich, daß selbstverständlich die Sammler und Jäger in den vielen Stunden ihrer Arbeit nicht nüchtern bleiben. Genau wie bei uns etwa Beerensammler in ihrer Tagesarbeit Hunger und Durst mit manchem Beerlein stillen, werden auch Erwachsene und Kinder beim Wandern manchen Bissen zum Munde führen, der dann vom betreffenden Forscher nicht bei der Abendmahlzeit gesichtet wird. Aber beide Reisende versichern, daß Raupen (nicht alle Arten!) auch gerne roh, etwa ausgedrückt, gegessen werden, lieber allerdings geröstet, wo sie als besondere Leckerbissen gelten.

Es sei genug der Einzelheiten. Man hat wirklich ein deutliches Bild, wie bei diesen Waldmenschen die Insektennahrung neben dem Genuß von Wildfleisch und Fleisch von Reptilien und Vögeln eine sehr beträchtliche Rolle spielt. Ohne Insekten wäre ihre Ernährung selbst heute, wo die symbiotischen Neger Bananen usw. liefern, nicht ausreichend! Und die Menschen sind in gutem körperlichem Zustand. Auf die diesbezügliche Bedeutung der Insektennahrung wird unten noch eingegangen werden.

Ist nun diese Insektennahrung nur eine Eigentümlichkeit dieser Urwaldpygmäen oder ist sie überhaupt an diese Kulturstufe geknüpft? Da wären einige Wildbeuterstämme der indischen Welt zu untersuchen. Unter den Negritostämmen Asiens stehen die Semang der Halbinsel Malakka teilweise noch auf rein wildbeuterischer Kulturstufe. Wir verdanken demselben Forscher

1) Vom Ref. gesperrt.



Schebesta auf Grund seiner wiederholten Forschungsreisen auf Malakka und den Philippinen eine vorzügliche Schilderung derselben (52a).

Die Lebensumwelt ist für diese Semang und die Bambuti grundsätzlich gleich, der tropische feuchte Urwald. (Auf sehr interessante Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden, sie sind bei Schebesta schön herausgearbeitet.) Auch die Kulturhöhe und -art sind bei beiden gleich. Die Semang schießen mit dem Blasrohr (nicht mit Bogen und Pfeil). Ihre Hauptjagdbeute sind kleinere Säugetiere, Affen, Eichhörnchen, Flughunde, dann Eidechsen, von niederen Tieren Frösche. Dagegen versichert der Forscher: „Sonstige Weichtiere und Gewürm scheinen für die Ernährung belanglos zu sein“ (S. 137). Und „Termiten, die in der Ernährung der afrikanischen Pygmäen eine so große Rolle spielen, sind in Malaya ohne Bedeutung“ (S. 138). Da besteht also ein sehr großer und sehr auffälliger Unterschied!

Ziemlich genau dasselbe gilt für die Wedda auf Ceylon. Als die Vettern Sarasin (93) diese untersuchten (1890), lebten sie, wie die mustergültige Darstellung dieser Forscher lehrt, noch fast ganz auf der Wildbeuterstufe, vielleicht etwas mehr eigentliche Jäger. Eine genaue Liste all ihrer Jagdbeutetiere und was sie etwa an Tieren als nicht eßbar ablehnten, wird gegeben. Insekten und Gewürm werden abgelehnt. Nur Bienenmaden werden zusammen mit dem sehr beliebten Honig mitgegessen.

Andernorts schätzen aber Wildbeuter doch Insektennahrung genau wie die Bambuti. So zeigt Volz (25) in seiner besonders hübschen Lebensbeschreibung einer Kubu-Familie, also einer weddiden Urbevölkerung auf Sumatra, die ganz auf der Wildbeuterstufe lebt, wie Engerlinge und andere Käferlarven, Raupen, dicke Schmetterlinge und Heuschrecken, daneben Schnecken mit besonderer Lust verzehrt werden. Daß daneben Eidechsen, Schlangen und Frösche wichtige Nahrung sind, ist selbstverständlich.

Damit kehren wir wieder zu den Gepflogenheiten der Bambuti zurück, wenn wir die ihnen wohl verwandten, aber nicht gleichrassigen Busbmänner betrachten. Passarge (05) liefert wohl für ihre Lebensführung das beste Bild. Der Buschmann ist heutzutage in erster Linie Sammler, nicht mehr Jäger, sagt er. Das „nicht mehr“ bezieht sich wohl auf die Zeiten, da vor dem Auftreten des Europäers in Südafrika die Wildmassen einfach enorm gewesen sein müssen, während sie jetzt etwa in der Kalahari usw. gegen damals als klein bezeichnet werden müssen. Wie dem auch sei, hier interessiert, daß die Busbmänner ihr Nahrungsbedürfnis größtenteils mit Insekten decken müssen und es auch können. So sind „ein Leckerbissen besonderer Art . . . fingerlange, bräunlichgelbe, gehörnte Schwärmerraupen“ (S. 223). Der Kopf wird zerdrückt, wenn solche Raupen auf dem Sammelweg gefunden werden, und die Tiere werden eingepackt, um später am Feuer geröstet zu werden. Eine viel größere Rolle spielen die Heuschrecken. Sicher wird also hier auch alles aus dem Reich der Insekten, was erwischt wird, mit Wohlbehagen gegessen.

So berichtet L. Schultze (07, S. 191) von der Buschmann-Hottentotten-Mischbevölkerung in Großnamaland, daß besonders „die eiergefüllten Weibchen (der Wanderheuschrecken) die begehrtesten“ sind und man sie sackweise auf Tragochsen (!), also in großen Mengen, in die Behausungen schleppt. Ebenso gibt es Massenbeuten von Termiten, von denen besonders die „fetten, weißen, 12 cm langen Nymphen“ getrocknet, schwach angeröstet aufbewahrt werden. Dieser „Hottentottenreis“ wird dann bei Bedarf, meist ohne Zutaten, gegessen. Beim Fang essen besonders die Kinder mit Behagen auch die lebenden Tiere. Natürlich sind auch diese Menschen Liebhaber von vielerlei Käferlarven und anderen Insekten.

Alle diese Hinweise sollen bezeugen, daß für Menschen auf der Stufe der Wildbeuter Insekten nicht nur gelegentlich oder ungern und unter dem Zwang



des Hungers gegessen werden, sondern daß Insektennahrung für sie eine gerne, ja als Leckerbissen genossene Kost und sehr vielfach die mindestens zeitenweise einzige und sehr nahrhafte Speise ist (s. S. 12). Aber auch auf höherer Kulturstufe, bei mehr oder weniger seßhafter Lebensweise und neben reichlicher echter Jagdbeute und den pflanzlichen Erzeugnissen von Hackbau spielt Insektennahrung immer noch eine Rolle. Dafür seien ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit nur einige wenige Zeugnisse angeführt.

So erzählt Karl von den Steinen (94), der auf der zweiten Schingù-Expedition (1887/88) die dortigen brasilianischen Indianerstämme noch in fast unberührtem Naturzustand beobachten konnte und uns schildert, vielfach vom Genuß von Käferlarven, vor allem aber von Ameisen. Ihm wurde aus besonderer Freundschaft z. B. eine dicke Larve, ein Palmbohrkäfer, zum Rohessen angeboten, „was alles ‚iwakulukulu‘, der Superlativ jedweden Guten und Schönen im Bakairi, sein sollte“ (S. 62). Eine Ameisenbeute schildert er so: „... daß eine Wolke fliegender Ameisen über dem Dorf niederfiel. Es wurden Strohfeuer vor den Hütten angezündet, und eifertig sammelte alt und jung in Krügen und Töpfen die fast zollgroßen Tierchen, die sich in dem flackernden Feuer die langen zarten Flügel versengten. Alles jubelte und ließ sich die Ameisen mit Beiju (einem Gebäck) und Salzerde schmecken“ (S. 106).

Solche Berichte lassen sich reichlich sammeln. Als klassischer Zeuge sei Alexander von Humboldt (59) genannt. Am oberen Rio Negro traf er in ihrer Hütte seßhafte Indianer, die „aßen eine Art weißen, schwarzgefleckten Teigs... Es waren Vachacos, große Ameisen, deren Hinterteil einem Fettknopf gleicht. Sie waren am Feuer getrocknet und vom Rauch geschwärzt. Wir sahen mehrere Säcke voll über dem Feuer hängen. ... fragte sie ... , ob der Boden der Insel fruchtbar sei; sie erwiderten, der Maniok gerate schlecht, dagegen sei es ein gutes Ameisenland, man habe gut zu leben. Diese Vachacos dienen den Indianern wirklich zur Nahrung. Man ißt die Ameisen nicht aus Leckerei, sondern weil, wie die Missionäre sagen, das Ameisenfett (der weiße Teil des Unterleibs) sehr nahrhaft ist.“ Es sei hier auf diese Beobachtung besonders hingewiesen, weil sie die Insekten sozusagen als den wichtigsten Teil der Ernährung dieser Menschen nachweist. (Siehe S. 8 über deren Schmackhaftigkeit.)

Weniger nahrhaft, aber doch gern gegessen, sind andere Insekten. Einer sehr freundlichen persönlichen Mitteilung des Zoologen und Forschungsreisenden Herrn Prof. K. Günthers verdanke ich den Hinweis, daß brasilianische Indianer den mehr als handtellergroßen Schmetterling *Thysania agrippina* mit Pfeilen schießen und seinen Körper essen. Dieser ist etwa 6 cm lang und 2 cm dick.

Über Insektenkost bei Negern gibt es eine ganze Anzahl Beobachtungen. Es sei nur aus der Übersicht von Hintze (34) über die Geographie und Geschichte der Ernährung angeführt, daß z. B. die Bongo (südliche Nachbarn der Dinka) „vom fetten Riesenskorpion bis zu den Raupen und geflügelten Termiten“ alles essen, insbesondere auch die Amphistomawürmer aus den Magenwänden der geschlachteten Rinder!

Als Beispiel aus dem Bereich westafrikanischer Neger sei eine Angabe Himmelhebers (54) aus dem Hinterland von Liberia angeführt: „Die eigentlichen Negergebiete sind nicht sehr wildreich, so daß Fleisch rar ist. Darum verspeisen sie alle möglichen Tiere: Schlangen, Ameisen, Termiten, Heuschrecken, Raupen, und als besondere Leckerbissen lutscht man die riesigen, fettreichen Maden des Palmkäfers aus.“

Und als schöne Ergänzung zu der Darstellung der Termitenkost bei den Bambuti (S. 5) sei auf die außerordentlich anschauliche Schilderung des Fanges und der Zubereitung der Termiten bei den westafrikanischen Wald-

negern, dem Stamm der Gio (Hinterland von Liberia), hingewiesen, die derselbe Autor (54) auf Grund eigenen Erlebens gibt. Aus seinen mir freundlicherweise zur Verfügung gestellten brieflichen Mitteilungen einige besonders aufschlußreiche Einzelheiten: Zu Tausenden stehen die rotbraunen Termitenhügel im Urwald entlang den Dörfern. Wenn nun die Tiere schwärmen, einmal im Jahr, laufen die Giofrauen mit Töpfen zu den Hügeln; die zu Millionen schwärmenden Tiere werden durch brennende Fackeln angelockt, wenn sie aus ihren Gängen herauskommen, und fallen mit versengten Flügeln in ausgehobene kleine Erdgruben, von wo sie die Frauen in Töpfe sammeln. Und die Buben sammeln eifrig und in Masse die am Boden nach Abwurf der Flügel krabbelnden Insekten, die etwa  $1\frac{1}{2}$  cm lang sind und so viel Fett enthalten, daß „man es gelblichweiß in ihrem Leib schimmern sieht“ — und es sind ganze Wolken von Insekten! Sie fliegen nur etwa dreißig Meter hoch und nur etwa hundert Meter im Umkreis ihres Baues, um da, herabgefallen und flügellos, sich neue Erdwohnungen zu suchen. Der Fang ist also leicht und die Beute gewaltig. „Überall hockten jetzt die Giofrauen herum und pickten emsig die Tiere in ihre Töpfe. Und schon sah man die Frauen braten und schmoren, um die Tierchen zum Aufbewahren vorzubereiten. Sie werden kurz in Wasser aufgekocht, dann auf einer Matte zum Trocknen ausgebreitet, hernach wie der Reis auf einem flachen Korb geschüttelt, damit die Flügel, soweit sie noch nicht abgefallen sind, und wohl auch die Beine und Köpfe abgehen und wegfiegen, und dann in kleinen Körbchen auf dem Trockenbrett über dem Feuer in der Hütte aufbewahrt. Oder sie werden in Palmöl eingelegt, worin sie sich auch monatelang halten, und nach Bedarf nimmt man sich welche heraus. „Aber am besten sind sie so — frisch und lebend“, sagten sie lachend, langten in den Topf und steckten sie einzeln zappelnd in den Mund. . . nach weiteren Regennächten wiederholte sich das gleiche Schauspiel noch viermal.“

Diese Nahrung ist also sehr ausgiebig und auf Vorrat! Das führt nun zu der Tatsache, daß auch bei Völkern, die erheblich höher stehen als diese Waldneger, Insekten, und zwar Heuschrecken, als vollwertige Nahrung angesehen und benützt werden. Das Massenauftreten der Heuschreckenschwärme hat wohl dazu geführt.

In Syrien, Arabien und Ägypten werden, auch von der seßhaften Bevölkerung, beim Auftreten solcher Schwärme die Tierchen in Masse gesammelt, geröstet, dann zu pulvriger Masse zerstampft, und dieses Mehl dient, mit richtigem Mehl gemischt, zur Bereitung eines angeblich wohlschmeckenden Brotes, was europäische Reisende bestätigen.

Johannes der Täufer ist also gar nicht so sehr zu bedauern oder zu bewundern, wenn er sich eine Zeitlang in der Wüste von „Heuschrecken“ und wildem Honig ernährte!

Diese Zusammenstellungen sollen genügen. Es war nicht meine Absicht, etwa eine vollständige Darstellung des Vorkommens von Insektenkost über die Erde hin zu geben, es sollte nur deren weite Verbreitung und große Wichtigkeit für die betreffenden Menschen dargetan werden. Diese Wichtigkeit hängt aber weniger von der Menge, die allerdings bei Termiten und Heuschrecken eine ganz große Rolle spielt, als von der Qualität ab, die die Insektenleiber als Kost darstellen. Diese soll nun noch betrachtet werden.

## 2. Nährwert der Insektenkost

### a) *Schmackhaftigkeit*

Wenn man sich Rechenschaft darüber geben will, wie Insektenkost dem Menschen bekommt, wie sie sozusagen bei ihm anschlägt, muß man zunächst feststellen, daß es Menschen, die ganz ausschließlich von Insekten leben, nicht



gibt. Stets wird das Nahrungsbedürfnis daneben mit anderer Kost ergänzt. Da sind andere Kleintiere, von Schnecken über Eidechsen, Frösche und andere Kriechtiere zu Vögeln und kleinen Säugetieren, wie es oben für Bambuti und Buschmänner dargelegt wurde. Mit genügender Sicherheit kann die sozusagen Kleinkost für die Vorfahren der eben genannten Stämme als das Normale angenommen werden. Dazu kommt aber bei allen ein sehr gewichtiger Teil **pflanzlicher Kost**. Jedoch zeitweise — mindestens über eine Anzahl Tage — kann Insektennahrung, der beliebte Termitenschmaus, allein das Eßbedürfnis decken. Von da aus haben wir alle Übergänge zu den Gewohnheiten, nur ab und zu und als kleinere oder größere Ergänzung zu anderer Kost Insekten dazuzugenießen.

Der ganze Umfang dieser Erscheinung und ihre Bedeutung für die Frage nach der Ernährung des Urmenschen (s. S. 21) rechtfertigen nun zweifellos einen Versuch, über den **Nährwert** solcher Insektenkost sich ein Bild zu machen. Die Reiseberichte enthalten, soviel ich sehe, nichts darüber, mindestens keine Vergleiche mit unserer eigenen Ernährung.

Wenn Nahrungsmittel anschlagen sollen, müssen sie auch „schmecken“. Daher sind bei allen Menschen würzige Stoffe (Gewürze oder Würzstoffe enthaltende Blätter usw.) im Gebrauch (neben Salz). Widerliche oder ganz geschmacklose Nahrung nährt auf die Dauer nicht. „Schmecken“ nun wohl die Insekten den verschiedenen Essern? Zur Beurteilung dieser Frage muß der Europäer zunächst seinen Widerwillen gegen jene Speise beiseite legen. Für die richtigen „Insektenesser“, aber auch für die Menschen höherer Kultur, die nebenbei Insekten verzehren, sind diese zweifellos als **Leckerbissen** zu bezeichnen, wie aus den obigen Ausführungen hervorgeht. Sie wurden daher auch von den betreffenden Eingeborenen jeweils den sie besuchenden Forschern als besondere Ehrung angeboten, wie von diesen vielfach geschildert wird (**von den Steinen, L. Schultze, Schebesta, Gusinde** u. a.). Und wenn wir unser europäisches Vorurteil überwinden und das Angebotene kosten, stellen wir tatsächlich fest, daß mancher Insektenbraten gar nicht schlecht schmeckt!

In feinen Restaurants in Mexico-City ißt man als Delikatesse gebratene Raupen. Darüber entnehme ich dem interessanten, die Chemie der Fette behandelnden Aufsatz von **Hilditch** (47) folgende Angabe (S. 67. Ich übersetze möglichst getreu aus dem englischen Original): „Die Raupen der *Acenrocne hesperialis*... ernähren sich von den Blättern der mexikanischen Agave, deren Saft Rohr- und Invertzucker enthält. Diese Larven werden in Mexiko als Delikatesse gegessen, nachdem sie in ihrem eigenen Fett gebraten sind, welches ungefähr 35 Prozent des Trockengewichts der Raupe ausmacht.“

Von Zeugnissen moderner Forschungsreisender seien folgende angeführt: **Karl von den Steinen** (l. c.) fügt seinen Beobachtungen von indianischen Insektenschmäusen (s. oben S. 7) folgende Worte bei: „Sie schmeckten knusprig und zart, ähnlich wie gebrannte Mandeln oder Nüsse; ohne zu wissen, was ich verspeiste, würde ich nicht an Insekten gedacht haben, da der Geschmack nichts Widerliches oder Weichliches enthielt“ (S. 116). Das kann ich persönlich für Heuschrecken nur bestätigen. Während meines Aufenthaltes in Rehoboth (1908) zum Studium der südwestafrikanischen Bastarde beobachtete ich, wie Hottentottenbuben auf einem großen, über glimmendes Feuer gelegten Stück Blech kleinfingergroße Heuschrecken rösteten. Sie hatten ihnen den Kopf und den Bruststring eingedrückt, so daß sie nicht mehr hüpfen konnten. Beim Rösten traten grünliche Öltropfen aus den Körpern. Ich fand beim Kosten den Geschmack leicht bitterlich, aber sonst war der Bissen knusprig und schmeckte gut.

Endlich sei noch einmal Humboldt das Wort gegeben, der im Anschluß an seine Angaben über Ameisenkost in Brasilien zeigt, wie sich Europäer an solche gewöhnen können (s. oben S. 7). Er erzählt (l. c., S. 277): „Als die Casavekuchen fertig waren, ließ sich Pater Zea . . . einen kleinen Sack voll geräucherter Vachacos (Ameisen) geben. Er mischte die zerdrückten Insekten mit Maniokmehl und ließ nicht nach, bis wir davon kosteten. Es schmeckte ungefähr wie ranzige Butter mit Brotkrumen geknetet. Der Maniok schmeckte nicht sauer, es klebte uns aber noch so viel europäisches Vorurteil an, daß wir mit dem guten Missionär, wenn er das Ding eine vortreffliche Ameisenpaste nannte, nicht einverstanden sein konnten.“ Über Geschmack ist nicht zu streiten, aber für die eigentlichen Insektenesser sind die verschiedenen Raupen, Larven, Ameisen, Termiten usw. ganz entschieden „die gesuchtesten Leckerbissen“ (Schebesta 32, S. 183), und Bambuti „ziehen durchweg Termiten, Raupen und Schnecken dem Wild vor“. Von seiten der Schmackhaftigkeit und auch der Bekömmlichkeit — denn es wird nie deren Gegenteil berichtet — ist also Insektenkost vollwertig.

### *b) Ernährungszustand der Insektenesser*

Wenn man sich ein Bild vom tatsächlichen Nährwert der Insektenkost (einschließlich Schnecken, Würmer usw.) allein nach den Schilderungen der verschiedenen Forschungsreisenden machen würde, wäre es ganz sicher irrig. Auch die zuverlässigen, eingehenden Darstellungen der beiden von mir restlos bewunderten Bambutikenner Schebesta und Gusinde kann ich zu meinem Bedauern dabei nicht ausnehmen! Aber sie befinden sich dabei in der besten Gesellschaft, nämlich keines Geringeren als Alexanders von Humboldt, der, wie erwähnt, bekannte, daß ihm dem Insektenessen gegenüber noch so viel europäisches Vorurteil anklebte . . . Dem Europäer ist wohl schon das Zusehen beim Verzehren von allerlei Geschmeiß so widerlich, daß er zu keinem Urteil über wirklichen Nährwert kommt. So erscheint auch den genannten beiden Gewährsmännern die Ernährung aus dem Bereich der Kleintierwelt besonders kümmerlich und eine wirkliche Mangelkost, bei der „die Qualität keine Rolle spielt“ (Sch. 41, S. 10), die gerade ausreicht, den „Hunger, wenn auch notdürftig, zu stillen“ (S. 9). Und Gusinde spricht (42, S. 236) vom „quälenden Stachel“ des Hungers, der täglich zur Jagd „unwiderstehlich anspornen“ muß, und meint (S. 242), daß der Bambuti „mit einer absolut sehr geringen Nahrungsmenge auskommt, und zwar bleibt sie, auch die niedrige Körpergröße der Bambuti berücksichtigt, sowohl qualitativ wie quantitativ ansehnlich hinter jener zurück, die ein Europäer für sich . . . fordert“. Und er hält den Nährgehalt „recht bescheiden“, es sei ein „gehaltloses Essen“, so daß „ein leichtes Hungern ein Dauerzustand“ sei, auch wenn die Zweige nie „eigentlicher Hungersnot“ ausgesetzt seien.

Daß gelegentlich, durch Regengüsse, Gewitter, Sturm oder sonstige Ereignisse bedingt, einmal die Jagd und das Sammeln fast völlig ergebnislos ausfallen und dann die Wartenden Hunger leiden, da niemals Vorräte vorhanden sind, das ist den Beobachtern aufs Wort zu glauben. Aber die nach erfolgreicher Kleinjagd und Sammelgängen eingebrachte Beute an Insekten und sonstigem Kleingetier wird von den beiden Forschern und fast allen anderen hinsichtlich ihres wirklichen Nährwertes ganz ungeheuer unterschätzt, weil sie sich eben einen „Wert“ solch ekler Speise überhaupt nicht vorstellen können.

Dabei setzen die beiden Forscher eigentlich selber ihr menschlich schönes Mitleid, das bei alldem deutlich herausklingt, ins Unrecht, indem sie von dem durchaus guten Ernährungszustand ihrer kleinen Waldfreunde berichten. Man kann sich, berichtet Schebesta (38, S. 169) „durch eigenen Augenschein von der Wohlgenährtheit der Kinder, besonders der Säuglinge,



überzeugen. Bis zum dritten oder vierten Jahr etwa sind die Kinder pausbackig und ihre Körperformen gut ausgepolstert." Dann kommt die Streckung mit physiologischer Schwächigkeit, „jedoch ohne Spuren einer Unterernährung". Sie sind dabei jetzt täglich oft stundenlang auf Jagd oder Sammelausflügen! Und auch später bleibt ein guter Ernährungszustand, so daß der Beobachter feststellt: „Mädchen und jüngere Frauen fallen durch runde Körperformen auf" (S. 187), und „wohlgenährte Individuen sind ebenso häufig wie magere", und bei jungen Pygmännen sieht man „kräftige Polsterungen des Gesäßes und der Schenkel", in etwa 15 Prozent der Frauen kommt mäßige Steatopygie vor, und (S. 198) „bei feisten Frauen ist das Hin- und Herschlenkern der Hinterbacken auffällig, was bei Waldnegerfrauen weniger zu beobachten ist". — Und daselbe etwa stellt G u s i n d e fest; er hat „den Eindruck gut genährter Menschen, und nicht wenige Frauen... (zeigen)... reichliche Fettpolsterung". Dabei sind diese Feststellungen von „vollschlanken", ja gut gepolsterten Körperformen noch überraschender, wenn man bedenkt, daß nicht nur die Männer jeden, wirklich jeden Tag etwa fünf bis sechs Stunden auf anstrengender Jagd sind, die Knaben ebenso, die Frauen und Mädchen aber tagaus, tagein zum Sammeln unterwegs sind und Beute sowie Lasten des gesamten Brennholzes heimzuschleppen müssen, die Mütter dazu noch den Säugling. Mann und Frau und Kind leisten also jeden Tag sehr erhebliche körperliche Arbeit — und fast jeden Abend, d. h. nur Regengüsse machen eine Ausnahme nötig, wird stundenlang getanzt! Man stellt also trotz reichster körperlicher Bewegung einen sehr guten Ernährungszustand fest — die Kost ist also ausreichend. Es sei aber nicht vergessen, daß die heutigen Bambuti infolge ihrer Symbiose mit den Waldnegern zu ihrer Urwaldkost noch nahrhafte Bananen, Süßkartoffeln und andere Nahrung eintauschen und durch den Besitz von eisernen, vom Neger gelieferten Waffen auch Großwild erbeuten. Trotzdem macht nach dem Zeugnis beider Forscher die niedere Tierwelt, insbesondere die Insekten, den „Hauptteil ihrer animalischen Nahrung" aus (S c h e b e s t a 38, S. 70), und diese animalische Nahrung bildet (ebenfalls nach beiden Autoren) heute etwa ein Drittel der Gesamtnahrung gegenüber den Vegetabilien. (Bananen!) Danach muß die Insektenkost auch nach Menge nicht unerheblich sein, was nun zu betrachten ist.

### *c) Menge verfügbarer Insektenkost*

Der Erwerb jenes Drittels der täglichen Speise ist offenbar recht verschiedenen schwierig. Wenn etwa eine Zeitlang besonders schlechtes Wetter herrscht (selten), wird die hüpfende und kriechende Beute kaum zu erlangen sein, ein andermal ist dagegen der Tisch mit diesen in den Tropen eine ungeahnte Entfaltung erlebenden Tierformen reich gedeckt, wenn auch das Einbringen der kleinen Geschöpfe immer mühsam sein wird. Oft ist die Menge einfach staunenswert. So beobachtete S c h e b e s t a einmal (41, II, S. 21), daß ein Baumstamm „über und über mit Raupen besät war", von denen dann ein Bambutipaar einen „vollen Korb" nach Haus schleppte. Nach freundlicher persönlicher Mitteilung von Dr. H a n s H i m m e l h e b e r erlebte er einmal am Kongo (bei den Bayakka) „eine gewaltige Raupenernte", alle der gleichen Art, die „zu Millionen die Savanne bewimmelten und auf den Sträuchern abgelesen wurden. Sie wurden abgekocht, die Brühe gegessen und die Raupen gedörrt". Von den geradezu in stundenlangen Zügen bei Nacht über einen Gebirgspäß der venezolanischen Küstenkordillern pausenlos fliegenden und strömenden Aber-Millionen von Schmetterlingen erzählt B e e b e (51) aus den Beobachtungen der Zoologischen Station Rancho Grande in Venezuela. Und alle solchen Schmetterlinge waren vorher Raupen — der Hinweis sollte nur einen Begriff geben vom Individuenreichtum der Insekten in den Tropen.

Im Ituriurwald schwärmen zu bestimmten Zeiten die gewaltigen Goliathkäfer (Gusinde 42, S. 222). Deren Larven muß es also auch in Menge geben, und sie müssen sehr erheblich größer sein als die unserer Hirschkäfer, die immerhin 10—11 cm lang werden. Es gibt eine Menge sehr großer und fetter Käferlarven im tropischen Urwald. „Erst nach fast alltäglichen Beobachtungen während eines ganzen Jahres bin ich mir darüber klar geworden (Gusinde 42, S. 222), welche beträchtliche Nahrungsmengen die Insektenwelt in dieser und jener Form den pygmäischen Waldbewohnern zur Verfügung stellt.“ Und dieses Tägliche wird dann zeitenweise ins Ungeheuerere gesteigert, wenn die Wolken der Termitenschwärme auftreten, andernorts ebensolche von Ameisen und wieder andernorts die Heuschreckenschwärme.

Auf reiche Beute an Muscheln, kleinen Fischchen und Krebschen sowie Kaulquappen und Fröschen nach jedem Regen sei nur nebenbei hingewiesen.

Aus alldem darf man schließen, daß auch vor der Symbiose mit den Negern, also vor vielleicht zwanzig Generationen, vielleicht auch mehr, die Insekten- und Kleintierausbeute eine sehr ergiebige und neben den wildwachsenden eßbaren Vegetabilien eine völlig ausreichende Ernährung gewährleistete. Man kann sogar nach den gründlichen Angaben der verdienten Forscher wohl darangehen, einen genaueren Überschlagn über den Nährwert im einzelnen zu machen.

#### d) Kalorienwert der Insektennahrung (und der Bambuti-Nahrung überhaupt)

##### Das Fett:

Schmetterlings- und Käferraupen bzw. Larven, um mit diesen zu beginnen, liefern nur einen sehr geringen, praktisch fast zu vernachlässigenden Eiweißgehalt der Nahrung. Nur eine ganz dünne Muskelhaut findet sich unter der Chitinhülle, und fadendünne Muskelbündelchen ziehen zu den Beinen und Freßwerkzeugen. Aber dafür sind diese Larven sehr gute Fettspender.

Die Präparation einheimischer großer Schmetterlingsraupen ergab z. B. an den Raupen des Weidenbohrers (*cossus cossus* L.) folgenden Befund: Die erwachsenen Raupen sind 9—11 cm lang bei 1,3—2 cm Querdurchmesser und wiegen 5,5—7,0 g. Nach Entfernung der Chitinhülle und des dünnen Muskelschlauches vom Rücken her zeigt sich der sog. Fettkörper. Es ist ein wurstförmiger, etwa 3—4 mm dicker Körper, der vom After bis zum Kopf durch die ganze Raupe durchgeht. Eine paarige Anlage, sozusagen zwei Längslappen, ist angedeutet. Er umhüllt die bauchwärts von ihm liegenden Organe (Darm, Gefäße usw.). Der Fettkörper allein wiegt 1,5—2,4 g, das sind (wechselnd in der Ausbildung) 23—36 % des Lebendgewichtes der Raupe. Manche einheimische Schwärmerraupen sind erheblich größer als die Weidenbohrer, sie dürften gut Fettkörper von 4—5 g haben. Und viele tropische Schmetterlinge besitzen noch erheblich größere Raupen, deren Fettkörper man auf 5—8 g schätzen darf.

Käferlarven haben etwa gleiche Größen (die größten) und werden allgemein als „fett“ bezeichnet. (Ich habe leider über diese keine eigene Erfahrung.) Man kann die Fettmenge schätzen. Die Larve des Kokospalmen-Nashornkäfers (Indien) ist nach Brehm etwa 12 cm lang und 3 cm dick, die einheimische des Hirschkäfers wird 10—12 cm, die des Eichbocks etwa 8 cm lang und jede etwa 1,5—2 cm dick. Oben wurde schon erwähnt, daß man noch heute in Mexico solche Larven im eigenen Fett röstet. Dabei wurde erwähnt, daß dabei das Fett etwa 35 % des Trockengewichtes der Larve ausmacht. Hilditch (47)



ist weiter zu entnehmen, daß eine japanische Heuschrecke 3% Fett, eine japanische Grille 2,4% Fett, die Kokons der Seidenspinner aber 25% Fett enthalten! Ein brasilianischer Schmetterling (*Myclobia*) besitzt 22% Fett. Da darf man für die großen Raupen und Larven, die die Bambuti erbeuten, ähnliche Fettmengen annehmen.

Der Genuß solcher Insekten vermittelt also eine reichliche Fett-nahrung. 20 bis 40 verspeiste Raupen bedeuten 100 bis 160 Gramm Fett. Man darf aber ruhig annehmen, daß einige Handvoll dieser Tierchen der verschiedensten Arten wirklich tagtäglich erbeutet werden. Und 100 Gramm Fett geben etwa 900 Kalorien, das ist bei den kleinen Menschen schon gut die Hälfte ihres Nahrungsbedarfs!

Leider fehlen mir Einzelangaben über die Fettmenge im Körper von Heuschrecken, besonders aber von Ameisen und Termiten. Aber sie muß sehr groß sein, verhältnismäßig erheblich größer als bei den Raupen, wie die oben-erwähnten vielfachen Angaben über die Zubereitung und den Genuß dieser Leckerbissen deutlich zeigen, wo von triefendem Fett beim Essen, vom Rösten im eigenen Fett usw. die Rede ist. An Tagen reicher Termitenfänge steigen sicher die Kalorienmengen auf das Zwei- und Dreifache obiger Angaben!

Die Präparation einiger brasilianischer Termitenweibchen ergab mir folgendes: Das Gewicht — der in Alkohol konservierten Insekten! — betrug zwischen 3 und 4 g, die Länge 4,8—5,3 cm, davon je 3—5 mm für Kopf und Thorax, das andere für den walzenförmigen Hinterleib. Dieser ist von ganz dünner Haut umhüllt, unter der eine etwa 1 mm dicke Fettschicht liegt, und in dieser steckt dann der wurstförmige, scheinbar einheitliche Eierstock. (Man sieht die Paarigkeit nur angedeutet.) Er sieht (im konservierten Zustand) aus wie ein Roger bei geräucherten Bücklingen, nur sehr viel feinkörniger.

Der Genuß solcher Tiere wird also neben Fett auch relativ eiweißreiche Nahrung sein. Dagegen sind die geflügelten und nachher flügellosen männlichen und weiblichen Tiere bekanntlich viel kleiner, etwa wie unsere Ameisen, enthalten aber doch reichlich Fett, so daß ganze Töpfe voll solcher Tierchen doch erhebliche Fettaufnahme bedeuten.

Neben den genannten Raupen, Larven, Termiten, Heuschrecken und Ameisen spielen andere Insekten keine nennenswerte Rolle. Immerhin werden auch Blatt- und Baumwanzen (und in den Tropen oft von stattlicher Größe), dann Schmetterlinge, Hummeln, Fliegenmaden usw. gegessen, und deren Menge bedeutet abermals eine gewisse Beisteuer zum Fetthaushalt.

Nun erhebt sich die Frage nach der *Natur des Insektenfettes*.

Ich danke hier Herrn Kollegen K a r l T h o m a s, dem bekannten physiologischen Chemiker des Max-Planck-Institutes für medizinische Forschung in Göttingen, für sehr willkommene Angaben und Literaturhinweise. So darf ich einer brieflichen Mitteilung folgendes entnehmen: Die Insektenfette sind „aus normalen unverzweigten Fettsäuren aufgebaut. Sie enthalten verhältnismäßig viel stark ungesättigte Fettsäuren, die sogenannten essentiellen (Linolsäure, Linolensäure), also solche, die wir (Menschen und höhere Tiere) nicht aus dem Kohlehydrat der Nahrung aufbauen können. Sie scheinen als Bausteine für lebenswichtige Zellbestandteile (Lipoide der Ganglienzellen? Aufbau der Zellmembrane? Aufbau der Mitochondrien, die bis zu 35% Lipoproteide enthalten) . . . benutzt und verbraucht zu werden. Daher die Wichtigkeit dieser stark ungesättigten Säuren als Bestandteile der Nahrung.“

Eine sehr schöne kritische Zusammenfassung unserer Kenntnisse über die chemische Konstitution der natürlichen Fette gibt H i l d i t c h (2. Aufl. 1947, die ich ebenfalls Herrn T h o m a s verdanke). Ein Abschnitt „Insektenfette“

kommt für unsere Frage sehr gelegen. Der Verf. stellt die Fettarten verschiedener Insekten zusammen. Hier genügt wohl sein Schlußsatz, der in freier Übersetzung lautet: „Im ganzen scheint es wohl, daß die Insekten, sowohl im Larven- wie im fertigen Zustand, Fette anlegen, die im Typ denen der Säugetiere sehr ähnlich sind. Wie die letzteren, können jene vorhandenes Fett aus ihrer Nahrung assimilieren, aber ebenso synthetisch Fette aus anderen Bestandteilen ihrer Nahrung aufbauen.“

Für den Fettbedarf gewährt also Insektenfett bezüglich der Assimilierbarkeit, Bekömmlichkeit, nach Kaloriengehalt und nach absolut erreichbarer Menge eine völlig ausreichende Ernährung für unsere Pygmäen.

Diese Feststellung erscheint um so bedeutsamer, wenn man sich vor Augen hält, daß die übrige tierische Nahrung etwa zur Zeit, ehe die Vorfahren der heutigen Bambuti Pfeil und Bogen besessen haben, also Kleintiere, wie Eidechsen, Mäuse, Ratten usw., verhältnismäßig fettarm war, wie ja Wild an sich sehr viel magerer ist als etwa unsere Schlachttiere.

Dagegen kommt als weitere Fettquelle auch noch gewisse Pflanzenkost nicht als unwesentlich in Betracht, Nüsse und manche andere Früchte.

### Eiweiß

Eiweiß wird durch Insektenkost nicht viel aufgenommen. Die dünne Muscularis der kriechenden Insekten, aber auch die ebenfalls als sehr dünn zu bezeichnende Flügel- und Beinmuskulatur der fliegenden und hüpfenden Formen geben minimale Nährmasse. Beim Massengenuß weiblicher Termiten oder Ameisen geben die Eierstöcke eine nicht unbeträchtliche Menge Eiweiß. Hier muß schon die übrige tierische Jagd des Wildbeuters aushelfen. Erjagtes Kleinvild, Affen, Vögel, Eichhörnchen, dann etwa Zwergantilopen und ähnliches Wild — Großwild sicher erst, seit durch Negereinfluß eisenbewehrte Jagdwaffen eingeführt sind —, liefern „Fleisch“. Aber auch auf den primitivsten Stufen ist an das Muskelfleisch der Eidechsen (große tropische Formen), Schildkröten und Schlangen, aber auch an das der Frösche, Krebse, Schnecken und Würmer zu erinnern.

In welchem Ausmaß Schnecken in der Vorzeit gegessen wurden, zeigen die bekannten Schneckenschalenhaufen Nordafrikas, wo z. B. Menghin (31, S. 175) sagt, man könne „aus den riesigen Anhäufungen von Schneckenschalen in den Escargotières von Algier . . . den Schluß ableiten, daß Fleischnahrung, wenigstens zeit- und strichweise, eine untergeordnete Rolle gespielt hat“. (Er meint hier natürlich Säugetierfleisch — daß Schnecken auch „Fleisch“ sind, ist ihm dabei nicht gegenwärtig.)

Und die noch viel größeren, meterhohen Kökkenmöddinger der atlantischen Küsten sind ja Zeugnis genug für Muschel-, besonders Austernkost.

Auch die Bambuti sammeln in den kleinen Flüssen Muscheln und im Wald Schnecken. Schebesta (41, II, S. 172) beschreibt anschaulich, wie Schnecken in der Schale am glimmenden Feuer geröstet, die kleinen „Pico-Muscheln“ gekocht werden und wie z. B. einmal eine Frau „an die fünfzig solcher Muscheln bei einer Mahlzeit ohne Zutat vertilgte“. Eßbare Landschnecken sind oft (mit dem Gehäuse) von der Größe einer Faust — das ist also eine ganz nette Portion Fleischeiweiß.

Die heimische Weinbergschnecke, die ja bei uns als Leckerbissen geschätzt ist, wiegt, wie ich für unsere Gegend feststellte, mit Gehäuse durchschnittlich 18 g, davon Gehäuse mit Deckel 10 g. Der eßbare Körper wiegt also etwa 8 g. Bei uns fällt dann bei der kunstgerechten Zubereitung vom Schneckenkörper als „Abfall“ noch einiges weg, so daß ich die (für uns) eßbare Schnecke zu 5,6 g, in anderen Fällen nur zu 4,5 g bestimmte.



Beim Bambuti wird es keinen solchen Abfall geben, aber gut verdaubar dürfte nur das den 4—6 g Entsprechende sein. Aber nun sind die Urwaldschnecken viel größer. Wenn die Forscher von Faustgröße sprechen, so dürften jene Schnecken etwa das Fünf- bis Achtfache unserer Weinbergschnecken an Größe erreichen. Da wird die einzelne nach obiger Berechnung 30—40 g „Fleisch“ liefern. Eine Mahlzeit von einem halben Dutzend Schnecken bedeutet also etwa den Genuß von fast  $\frac{1}{2}$  Pfund Fleisch! Und die eben genannten 40—50 Stück kleiner Muscheln geben ebenfalls etwa 200—250 g Fleisch.

Reines „Fleisch“ ist aber der Schneckenkörper gewiß nicht. Einerseits ist auch etwas Fett daran, andererseits aber eine ganze Menge Bindegewebe, so etwa die derbe Unterhaut. Man rechne also bei jener Mahlzeit statt mit 500 g nur mit 300 g wirklichem Fleisch. Das sind aber immerhin noch 180—350 Kalorien, wenn man der Berechnung die Kalorienwerte etwa zwischen Süßwasserfischen, Krebsfleisch, Miesmuscheln zugrunde legt (der von Schneckenfleisch ist nicht bekannt). Ich aß einmal in Barcelona Schnecken von gut doppelter Größe der hiesigen, die ich als außerordentlich sättigend und nahrhaft empfand.

Die für den Waldmenschen nötige Menge Fleisch, um etwa seinen Kalorienbedarf je Tag zu decken (s. u.), wird also leicht auch ohne größeres Wild erreicht; der Wildbeuter auf einfachster Stufe braucht nicht zu hungern, allerdings er muß, wie es die Forscher so anschaulich schildern, tagaus, tagein viele Stunden sammeln und jagen.

Ein gewisser Anteil an Eiweißnahrung wird auch noch aus der pflanzlichen Ausbeute des Waldes gewonnen. Es sei hier die Pflanzenkost aus den Negeräckern oder -gärten völlig weggelassen. Aber auch wildwachsende Früchte, Leguminosen, Pilze, Wurzeln usw. müssen Pflanzeneiweiß liefern. Der Hauptsache nach aber dient die Pflanzenkost zur Deckung des Bedarfs der Kohlehydrate.

Die eben genannten Pflanzenteile, auch Sprossen, Blätter und Stengel bestimmter Pflanzen, werden teils roh, meist aber gedünstet, in Menge genossen. Dazu kommen rohe Beeren, Nüsse, allerlei Früchte<sup>2)</sup>. Wie groß der vegetabile Anteil an der Gesamternährung vor der Symbiose mit Negern war, ist kaum anzugeben. Heute — aber offenbar infolge der negerischen Bananen, Süßkartoffeln und anderer Anbaufrüchte — beträgt er etwa zwei Drittel (beide Forscher). Ich bin überzeugt, daß es früher eher etwas weniger war.

Eine weitere Quelle von Kohlehydratnahrung ist der eifrig gesammelte wilde Honig, der das ganze Jahr hindurch gefunden wird.

#### Eine kalorimetrische Bilanz

läßt sich verhältnismäßig leicht aufstellen. Sie sei (unter teilweiser Wiederholung) folgendermaßen berechnet:

Der Kalorienberechnung lege ich die Angaben des „Handbuchs der Nährwert-Kontrolle“ von W. Ziegelmayer (46) zugrunde. Dabei kann nur für wenige Nahrungsmittel aus der Küche der Bambuti die genaue Kalorienzahl aus den Tabellen entnommen werden, meist muß ich möglichst ähnliche europäische Speisen aussuchen und deren Werte einsetzen, z. B. Haselnüsse für ölhaltige Nüsse und Kerne des Urwaldes oder unsere Bohnenschoten für dortige Schoten, unsere Miesmuschel und Schnecken für dortige Muscheln und Schnecken usw. So sind die folgenden Werte nur Annäherungswerte, aber möglichst niedrig eingeschätzt. Ich bin überzeugt, daß die Mahlzeiten der Leuten nahrhafter sind als angegeben. Es folgen zunächst zwei (willkürliche) Zusammenstellungen von Tagen, wo kein eigentliches Wild erbeutet wurde:

<sup>2)</sup> Schebesta (38, S. 65—66) nennt Früchte so groß wie Mango, dann duriaähnliche. (Ich schätze solche auf 400 bis 500 g und mehr!) Eine gewisse Knollenfrucht wird von den benachbarten Negern als „die Banane der Bambuti“ bezeichnet.

Als Tagesration für eine Person:

30 Raupen = 130 g Fett . . . . .	etwa 1200 Kalorien
6 Schnecken = 300 g „Fleisch“ . . . . .	„ 200 „
100 g geschälte Nüsse . . . . .	„ 300 „
100 g grüne Blätter usw. . . . .	„ 20 „
100 g Obst (Beeren, Baumfrüchte) . . . . .	„ 60 <sup>3)</sup> „
<hr/>	
1780 Kalorien	

Oder:

100 g Fleisch von Baumratte oder Vogel oder Reptil . . . . .	etwa 110 Kalorien
100 verschiedene Insekten = 100 g Fett . . . . .	„ 930 „
50 kleine Muscheln = 250 g „Fleisch“ . . . . .	„ 150 „
100 g Honig . . . . .	„ 334 „
200 g Zwiebeln und Knollen . . . . .	„ 70 <sup>3)</sup> „
100 g Schotenfrüchte . . . . .	„ 40 „
200 g Obst (Baumfrüchte) . . . . .	„ 120* „
20 g ölhaltige Kerne (Samen, Nüssen) . . . . .	„ 68 „
<hr/>	
1822 Kalorien	

Die beiden Zusammenstellungen ergeben je rund 1800 Kalorien, was sehr reichlich ist, wie die folgenden Berechnungen der Kalorien-Notwendigkeit und des Eiweißminimums ergeben.

Nach dem Lehrbuch der Physiologie von Lang und Ranke (1950) ist der Kalorienbedarf nach dem „Food and Nutrition Board 1949“ für den Mann von 70 Kilo Körpergewicht bei mäßiger Tätigkeit 3000 Kalorien. Aber nach einer Veröffentlichung der betreffenden Völkerbundskommission von 1936 (nach Rein und Schneider, 1955, S. 197) genügen 2400 Kalorien und mit fünf Stunden Arbeit 2775 Kalorien.

Nun gehen von dem „nötigen“ Kalorienwert, wie er für den Europäer als Durchschnitt festgestellt ist, nach Landois-Rosemann (1950, S. 393) für Tropenbewohner, also wegen der Temperatur, etwa 10 % ab. Das bedeutet für die Bambuti (obige 3000 zugrunde gelegt) einen Abzug von 300 Kalorien. Weiter hängt der Kalorienwert von der Körpergröße (Körperoberfläche) ab. Gegenüber den obigen 70 Kilo haben die Bambuti nur deren 38,4 i. D. und 143,3 cm Körperhöhe i. D. Kleinere Körper haben aber keine einfach proportionale Abnahme des Kalorienbedürfnisses, sondern brauchen etwas mehr, im Verhältnis ihrer Oberfläche. Dem Gewichtsunterschied entspräche ein Abzug von 54,9 % von 70 Kilo, es soll aber der Abzug nur auf 25—30 % geschätzt werden, was einen Abzug von 750 bis 1000 Kalorien bedeutete. Damit blieben von obigen 3000 Kalorien (Europäer) nach Abzug von 10 % = 300 und von 750 bis 1000 (Gewicht) als wirklicher Kalorienbedarf 1700—1950 Kalorien bestehen. Meine beiden „Bilanzen“ passen mit 1780 und 1822 sehr gut in diesen Rahmen.

Nach einer anderen Berechnung, der von Lang und Ranke (1950) empfohlenen Kalorienberechnung für die bestimmten Körperoberflächen und Alter, wofür (S. 30—31) zwei Diagramme gegeben werden, aus denen die Werte für die einzelnen Fälle abgelesen werden können, ergeben sich folgende Mengen: Für männliche Bambuti von etwa 30<sup>4)</sup> Jahren berechnet sich aus Größe und Gewicht eine Körperoberfläche von 1,25 m<sup>2</sup> und daraus ein Kalorienbedarf von 1100 Kalorien. Dabei wäre kein Tropenabzug. Ich möchte aber meinen, daß die Tabellenwerte, die eben für Europäer errechnet sind, für die Sonderfälle der Bambuti nicht ganz passen: 1100 Kalorien und weniger kommt mir

<sup>3)</sup> Wahrscheinlich viel mehr, aber mangels Vergleiches mit bekannten einheimischen schwer zu schätzen.

<sup>4)</sup> Ich nehme aus der Tabelle die 25-Jahre-Werte, da die 30 des Europäers diesen der Bambuti eher entsprechen werden. Die errechneten Kalorienwerte würden sonst noch niedriger!



doch für sie als zuwenig vor. So dürfte die Strecke von 1950 oder 1700 bis 1100 die Werte darstellen, innerhalb welcher die wahren Werte für Bambuti liegen; rechnen wir 1700 als Norm!

Dann sind die Werte, die ich für einzelne Tage aus frei zusammengestellten, aber nach den reichen Erfahrungen der beiden Forscher durchaus der Wirklichkeit entsprechenden Tagesrationen errechnete, also 1780 und 1822 Kalorien, der reale Ausdruck dafür, daß die Ernährung der Bambuti aus Urwaldvegetabilien zusammen mit Insekten, Schnecken und anderem Kleingetier, dazu Baumratten u. dgl. Reptilien und Amphibien, Krebsen u. dgl. eine völlig genügende und auskömmliche ist und auch für die Zeit war, wo Bogen und Pfeil noch nicht in ihrem Besitz waren (wohl aber Feuergebrauch).

Dazu sind nun noch folgende besondere Fälle nicht zu vergessen: Es gibt im Waldleben der Bambuti Tage, wo unendlicher Regen oder Unwetter die Sammeljagd unmöglich machen — dann heißt es hungern! Und es gibt Tage, wo die Sammelausbeute, sei es durch das Wetter, sei es durch schon ausgebeutete Jagdreviere od. dgl., sehr gering ausfällt, so daß der Hunger nur halb gestillt wird. Das gibt natürlich Kalorienlücken, die spürbar sind. Aber umgekehrt essen die Bambuti in den nicht gerade zu seltenen Tagen, wo die Termiten schwärmen, von dieser sehr fetten Kost so viel, bis sie nicht mehr können! Auch so manche Tage mit besonderem Jagdglück, also wenn eine Treibjagd mit Feuer und Knüppeln (ohne sonstige Jagdwaffen) besonders ergiebig war und eine Zwergantilope oder ein Wildschwein oder mehrere kleinere Tiere, Stachelschwein, Baumratten, Eichhörnchen, größere Schlange oder Echse einbrachte, erlauben reichlichen Fleischgenuß. Da werden die erwähnten Kalorienausfälle wiedereingeholt.

Schließlich sei noch das sogenannte Eiweißminimum oder die „wünschenswerte Eiweißzufuhr“ betrachtet.

Bei der Berechnung besteht die Schwierigkeit, daß in den vorliegenden Tabellen über die Zusammensetzung, hier also den Eiweißgehalt, unserer Nahrungsmittel die besonderen Speisen der Bambuti nicht enthalten sind, wie etwa Schnecken, Insekten, Reptilienfleisch u. dgl. Ich nehme jeweils verwandte oder ähnliche Speisen, also z. B. statt Reptilienfleisch Vogelfleisch, statt Fleisch von Schnecken solches von Krebsen, statt Urwaldnüssen unsere Hasel- und Welschnüsse. Der Fehler dürfte erträglich sein.

Die Angaben und die Berechnungsarten sind in der Literatur etwas verschieden. Wenn ich aus Best and Taylor (1943) die Angabe zugrunde lege, daß bei 2000 Kalorien 90 g Eiweiß nötig sind, brauchten die Bambuti mit durchschnittlich 1500 Kalorien um ein Viertel weniger, also 67,5 g Eiweiß. Das würde gedeckt werden mit 100 g Fleisch = 18 g Protein und 250 g Muscheln = etwa 40 g Protein, dazu einiges Eiweiß aus Früchten und Gemüse.

Wie erwähnt, schwanken die Angaben des Proteingehaltes des Fleisches nach dessen Herkunft (z. T. auch nach den Autoren). Hier sei angegeben (nochmals nach Best and Taylor, S. 1117):

100 g Fleisch	geben	23,5 g Protein,
100 g Hühnerfleisch	"	21,5 g "
100 g Fischfleisch	"	16—22 g "

Jedenfalls sieht man, daß die in obigen Bilanzen aufgeführten Mengen ausreichen.

Andere Angaben verlangen aber weniger Eiweiß je Tag. Nach denselben Autoren sind je Kilo Körpergewicht 0,6—0,7 g Protein nötig. Das wären für

die Bambuti (38,4 Kilo) nur 23,0—26,9 g Eiweiß. Lang und Ranke verlangen je Kilo Körpergewicht 1 g, was für Bambuti 38,4 g Eiweiß wären. Oder nach denselben (S. 152) soll der Kalorienbedarf zu 12 % aus der Eiweißnahrung gedeckt werden. Von 1700 (maximal!) der nötigen Bambutikalorien müßten 204 von Eiweißkost kommen, was in obigen Bilanzen gut erfüllt ist.

Mit der obengenannten Bambutikost und Tagesration ist also auch das Eiweißminimum gut erreicht.

#### e) Kann Pygmäenwuchs Mangelercheinung sein?

Gegenüber der immer wieder betonten und m. M. n. unwiderleglich bewiesenen Meinung der beiden berühmten Pygmäenforscher, daß die Bambutiden-Gruppen des Congourwaldes physiologisch im normalen Gleichgewicht seien, daß sie in gutem Ernährungszustand leben (s. oben S. 10) und daß von Degeneration od. dgl. keine Rede sein kann, nimmt eine Arbeit von B. Adé (1954) eine fast entgegengesetzte Stellung ein.

Adé glaubt, die Sonderheiten der Pygmäen in Wuchs und Körperbau auf eine „dysrégulation endocrine“ (S. 67) zurückführen zu können<sup>5)</sup>. Wenn man diesen Begriff nicht mit falscher (d. h. krankhafter) Regelung, was er allerdings wohl ausdrücken will, sondern mit andersartiger Regelung übersetzen könnte, wäre dagegen nichts zu sagen. Eine solche halte ich in der Tat für gegeben. Es ist die andere Wirkung der gegenüber Großwuchs mutativ geänderten Gene des Zwergwuchses. Die Zwergwuchsgene „gebrauchen“ und „bewirken“ andere Hormone als die Hochwuchsgene (kurz und etwas bildlich ausgedrückt). Über solche Vererbungsfragen äußert sich aber Adé in vorliegender Arbeit nicht. Er schildert aber Beziehungen, die er zwischen den Pygmäen und hypopituitärem primordialem Zwergwuchs sieht. Hierauf hier einzugehen, überschreite mein Thema weit. (Man vergleiche meine kleine Arbeit 1954.) Ich möchte mich hier auf Ernährungsfragen beschränken. Und solche legt nun auch Adé seinen Ausführungen zugrunde. Er schreibt (S. 67): «Certaines carences alimentaires y jouent un rôle.» Und dazu führt er im einzelnen aus, daß ein «manque en hormone adénohypophysaire de croissance» (S. 68) die eigentliche Ursache sei, daß durch jenen auch andere, antagonistische (sexuelle) Hormone getroffen seien und das ganze endocrine System gestört sei. Und der letzte Grund läge im Mangel an Protein in der Nahrung.

Verf. führt mit Recht aus, daß eine systematische Untersuchung über die Ernährung der Pygmäen bisher fehle; man habe für sie als „Jäger“ ohne weiteres genügende Fleischnahrung und damit Protein angenommen. Das sei aber nicht der Fall. Er nimmt vielmehr ein «déficit chronique en protéines» (S. 71) als sicher an. Und er verallgemeinert das auf alle Kleinwuchsformen, «Type noir sylvestre, Amérindiens du Sud, Indiens, Philippins, Indonésiens, Indochinois, etc.». Adé schließt eine gewisse Übersicht über Tierexperimente an, die beweisen, daß Proteinmangel das Wachstum hemmt oder vermindert. Und er nennt Fälle, wo Menschen, in andere Gegend verpflanzt, an Körpergröße zunahmen, so Chinesen und Japaner in Kalifornien, Kassai-Pygmäen, die aus dem Urwald in die Savanne versetzt wurden. Auch für diese Erörterung ist hier nicht der Ort, die Erwähnung sollte nur den Gesamtstandpunkt des Verfassers (Adé) zeigen.

Dagegen muß hier die Voraussetzung für die Anwendung der Theorie bestimmten Proteinmangels als Ursache von Kleinwuchs auf die Bambuti bestritten werden. Das vom Verf. gerügte Fehlen von detaillierten Kenntnissen über die Bambuti-Ernährung glaube ich mit vorliegender Arbeit, mindestens zum größten Teil, behoben zu haben. Ich glaube unter Beweis

<sup>5)</sup> Eine der vorliegenden Arbeit vorhergehende ist mir leider unzugänglich. Aber ich glaube, die auf Ernährungsfragen sich beziehenden Angaben des Verfassers stehen ausführlich in der vorliegenden. Auf diese allein kann ich nur eingehen.



gestellt zu haben — und selbstverständlich nur nach den gewissenhaften Unterlagen von Schebesta und Gusinde —, daß weder ein allgemeiner Nahrungsmangel noch ein Proteinmangel besteht.

Gerade die Arbeit Adés, die mir während meiner Untersuchungen an Raupen und während des Studiums der genannten Forscher zu Gesicht kam, veranlaßte mich, die gesamte Ernährung kalorimetrisch und die Eiweißaufnahme noch besonders zu untersuchen und darzustellen. Damit entfällt also die Annahme, daß Proteinmangel eine Ursache des Pygmäenwuchses sei.

### *f) Kostverwertung*

Über die Frage der Kostverwertung dieser Menschen wissen wir nichts. Unsere allgemeine Erfahrung lehrt, daß unter uns selbst recht große Unterschiede in der individuellen Kostverwertung bestehen. Von Rassenunterschieden beim Menschen ist nichts bekannt. Bei unseren Haustieren züchten wir bekanntlich „gute Kostverwerter“, demnach muß diese physiologische Erscheinung erblich verschieden, müssen die einzelnen Grade erblich angelegt sein. Ähnliches dürfte bei den Bambuti auch der Fall sein; gute Verwerter besitzen Auslesewert!

### *g) Vitamine*

Der Vitaminbedarf wird bei oben zusammengestellter Kost reichlich gedeckt. Mit den Früchten, Nüssen, Gemüse und Wurzeln, auch Pilzen, werden die verschiedenen Vitamine, insbesondere Provitamin — Carotin — reich gedeckt. Was Insektenkost an solchen liefert, kann ich nicht feststellen. Der häufige Genuß roher oder nur wenig gedünsteter Speisen gewährt gegenüber unserer eigenen Kost eine vermehrte Vitaminwirkung.

Eines besonderen Falles von Vitaminwirkung sei hier noch gedacht.

Der Zoologe Goetsch hat bekanntlich zuerst aus Termiten einen Stoff gewonnen, den er seiner durch Testung erwiesenen wachstumsfördernden Wirkung wegen als Vitamin T benannte. Dann erkannten er und andere, daß es sich tatsächlich um ein Gemisch verschiedener Wirkstoffe, Wachstumsaktivatoren, handelt, so daß man heute vom Vitamin-T-Komplex spricht (Goetsch 52). A. Koch (50) weist darauf hin, daß man chemisch noch nicht berechtigt ist, von Vitamin T zu sprechen, weil aus Hefezellen (und aus solchen wird der Komplex Goetsch gewonnen) „eine Fülle von Fermenten, Vitaminen, Eiweißkörpern, Aminosäuren und Kohlehydraten“ extrahiert werden. — Sei dem aber, wie ihm wolle, für unsere hier vorliegende Frage genügt die Feststellung, daß jener sogenannte T-Komplex im Körper von Termiten und anderen Insekten (Küchenschaben, Heuschrecken und sicher auch anderer) reichlich vorkommt. Und ferner, daß dieses T eine sehr starke wachstumsfördernde, durch Anregung des Stoffwechsels zustande kommende Wirkung hat. Das wurde in zahlreichen Versuchen an wachsenden Jungtieren festgestellt, an Ferkeln, Kälbern, Kühen, Fischen, Insekten. Und endlich hat man auch am Menschen beste Erfahrungen sammeln können über die wachstums- und entwicklungsfördernde Wirkung des Stoffes auf schwächliche (atrophische) Säuglinge und Kleinkinder (Goetsch 50, 52; Ulrich 52; Fischer 51, 53). Überall handelt es sich bei solchen Wirkungen um eine Aktivierung des Stoffwechsels, um Förderung des Aufbaues. Die gleiche Nahrungsmenge wird durch die Zugabe von T stärker ausgenützt. Und sehr auffällig ist — und das interessiert nun hier besonders —, daß der Vitamin-T-Komplex die betreffenden Individuen, Versuchstiere und menschliche Kinder, deutlich lebhafter, beweglicher, aktiver macht. Dabei sei nochmals betont, daß es hier auf das Fehlen

genauer chemischer Analysen des T-Stoffes gar nicht ankommt und es einerlei ist, welcher Stoff im Komplex (z. B. ein Vitamin B 12?) die belebende, anfeuernde Wirkung verursacht; es genügt, daß sie vorhanden ist, wie immer wieder beobachtet wurde.

Diese Erfahrungen lassen den Gedanken aufkommen, daß die große Lebendigkeit, Fröhlichkeit und Beweglichkeit der Bambuti zum Teil auf dem in der Insektenkost, vor allem in den massenweise verzehrten Termiten, so reichlich vorhandenen T-Wirkstoff beruhen könnten. G u s i n d e mit seinen so reichen Erfahrungen behauptet, daß an Tanzkunst und Tanzlust wohl kein Naturvolk den Bambuti gleichkomme (42, S. 358). Er und S c h e b e s t a berichten immer wieder, wie diese Waldzwerge bei allen möglichen Gelegenheiten zu jeder Tageszeit tänzeln oder kurz tanzen, Kinder, Junge und Alte, daß aber jeden Abend trotz der täglichen vielstündigen Jagdanstrengung der Männer und der schweren Sammel- und Holzschlepparbeit der Frauen stundenlang getanzt wird. Da sind sie schier unermüdlich! Auch sonst werden die Menschlein als außerordentlich beweglich geschildert. „Von früher Jugend an“, sagt z. B. G u s i n d e (42, S. 358), „bis ins hohe Alter steckt den Bambuti ein leicht schnellender Rhythmus in den dünnen Knochen. Sie sind viel gelenkiger und von lockerer Beweglichkeit der Glieder als alle Neger. Statt in freien Minuten gelassen und regungslos zu verharren, schwingen sie sich unbeschwert und mühelos für eine kurze Zeitspanne in die zuckenden Tanzbewegungen hinein, und währenddessen vibrieren alle Glieder in federndem Schwung. Summt irgend jemand die bekannten Melodien noch nicht einmal halblaut vor sich hin, fangen die Nächststehenden sie sofort auf, und ihr ganzer Körper gerät dadurch, wie leicht entzündlich, in die damit übereinstimmenden Bewegungen... Zu manchen Stunden des Tages erklingt... [das Zupfinstrument]. Wem es zu Gebote steht, der schlägt es an, und unverzüglich lassen Knaben wie Mädchen ihre leichten, zarten Glieder im gleichen Rhythmus zucken. Nicht selten schließen sich einige Erwachsene an, unbekümmert um die Tageszeit.“ Und abends wird, wie gesagt täglich, oft vier bis fünf Stunden getanzt, manche sind „nahezu tanzwütig“. Ganz gelegentlich sogar in der heißen Mittagszeit, so z. B. einmal unermüdlich vier Stunden lang und schweißgebadet!

Ich halte es, wie gesagt, für höchst wahrscheinlich, daß der reichliche Genuß jenes Wirkstoffes die extreme Beweglichkeit und muskuläre wie geistige, temperamentsmäßige Lebhaftigkeit verursacht. Wenn man die verhältnismäßig große Ruhe und Gelassenheit anderer Wildbeuter derselben Kulturstufe und Lebensweise (freilich auch anderer Rasse) etwa der Negrito, der Wedda u. a. damit vergleicht und gewahr wird, daß diese bei sonst etwa gleicher Kost keine oder fast keine Insekten essen, vor allem keine Termiten, so wird der Gedanke noch plausibler. — So hätte die Insektenkost außer dem Nährwert, der sich in Kalorien ausdrücken läßt, auch noch diese besondere Wirkung!

### III. Zur Urgeschichte der menschlichen Ernährung

Aus der Geschichte der menschlichen Ernährung soll hier nur die älteste Entwicklung, ihre „Urgeschichte“, betrachtet werden, also die Entwicklung der Ernährung von deren Zustand bei den vormenschlichen Primaten bis zu dem bei den Jungpaläolithikern und den heutigen sogenannten Primitiven.

Für diese Forschung haben wir zwei Quellen, deren jede allerdings starke Mängel hat. Einmal geben Bodenfunde aus den Frühzeiten der Menschheit wenigstens einige Auskunft über deren Nahrungserwerb, also fossile Tierknochen mit Spuren menschlicher Behandlung, Jagdgeräte, Mahlzeitreste, end-



lich (aus etwas späterer Zeit — Jungpaläolithiker) erhaltene Bildwerke von Jagd, Jagdtieren und Jägern. Der Nachteil dieser Erkenntnisquelle ist deren Lückenhaftigkeit. Von vielen Jagdgeräten aus leicht vermodernden Stoffen ist so gut wie nichts auf uns gekommen, und von unendlich vielen Nahrungsmitteln erst recht nichts, nichts von der gesamten vegetabilen Kost (bis zum Mesolithikum), nichts von der gesammelten Kleintierbeute (bis zu den späteren Muschelabfallhaufen). Die zweite Quelle ist die Untersuchung des Nahrungshaushaltes heutiger Primitiver. Gewiß erlaubt er zahlreiche Schlüsse auf die Kost der Urmenschen, aber man sollte nie vergessen, daß vieles bei „Primitiven“ nicht auf Ursprünglichkeit beruht, daß es auch sekundäre Primitivität, Verlust früherer Kenntnisse und Gewohnheiten gibt. So ist diese Quelle nur mit vorsichtiger Kritik zu benützen.

Endlich darf man bei dieser Forschung auch gewisse biologische Erscheinungen nicht ganz übersehen, so die Morphologie des Gebisses, dann bei heutigen Formen gewisse anatomische und physiologische Verhältnisse des Verdauungsapparates.

### 1. „Die Jagd der Vorzeit“

„Die Jagd der Vorzeit“ nennt Soergel (22) sein vorzügliches Buch, in dem er auf Grund außergewöhnlicher Kenntnisse der fossilen Funde die Jagd des diluvialen Urmenschen und Menschen darstellt. Aus dem übrigen sehr umfangreichen prähistorischen Schrifttum, das zu dieser Frage Stellung nimmt, sei auf die Werke von Grahmann (52), Kraft (42), Lindner (37) (mir nicht zugänglich), Menghin (31), Weinert (51) hingewiesen. Für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung kommt es nicht auf die einzelnen Belege über Jagd, Methoden usw. an, sondern nur auf das Ergebnis über die Art der Nahrung.

Die älteste bisher zu erschließende Jagdkunde führt (Soergel) in die erste Zwischeneiszeit zurück, in die wohl der Unterkiefer von Mauer gehört, dazu zahlreiche Tierknochen aus denselben Sanden, darunter Waldelefant, Steppenelefant, Nashorn, Elch, Bison, Wisent, und zahlreiche andere. Die Tierwelt verrät eine Warmzeit. Der Mauermensch jagte jenes Großwild, er jagte ohne Steinwaffen (älter als Chelles, vielleicht Prächelléen?). Er jagte wohl hauptsächlich mit Fallgruben, vielleicht mit Feuer, die Bären mit schweren Steinen am Ausschlußpf.

Ebenso jagte der Neandertalmensch — eine Eiszeit und Zwischeneiszeit später auf ziemlich dieselbe Weise, hatte allerdings Steingeräte. Auch er bevorzugte ganz deutlich nur Großwild. Ein neuerer Fund beweist, daß dieser Mensch mit langen Eibenholzspeeren Altelefanten zwischen die Rippen speerte und dann das Tier verfolgte und in einem kleinen See, ertrunken oder im Eis eingebrochen, erbeutete (Grahmann, S. 111).

Da es sich hier lediglich darum handelt, die Anfänge der typisch menschlichen Ernährung zu ergründen, braucht auf die Weiterentwicklung der Jagd durch den Jungpaläolithiker nicht eingegangen zu werden. Jetzt erst ist es allgemeine Jagd mit Bogen und Pfeilen und Speeren, Treibjagden, auch Vogeljagd und Fischfang, wie besonders Bilder, Malerei und Plastik darstellen.

Welche Nahrung stand also nun nach den Ergebnissen der prähistorischen Forschung am Anfang zur Verfügung?

Die europäischen Urmenschen — Mauer, Neandertaler — waren sicher typische Fleischesser. Und zwar bildete das Fleisch der Großsäuger, Elefanten, Nashorn, die Hauptnahrung. Soergel meint sogar, auf Grund des Fehlens aller entsprechenden Überreste behaupten zu dürfen, daß „kleineres Wild für die Küche des Paläolithikers nur eine geringe Bedeutung besessen hat“. Obwohl er sehr vorsichtig das Für und Wider seiner Unterlagen prüft, um zu diesem Schluß zu kommen, kann ich starke Zweifel dagegen nicht unterdrücken. Die Erbeutung vieler kleiner Tiere ist so leicht, daß sie sogar den Buben des (nach Soergel) minderbegabten Neandertalers leicht gelingen mußte. Man

vergleiche, daß heutigentags z. B. Zigeuner häufig an Waldrändern Igel mit den Händen fangen, um sie zu braten, oder daß Buben imstande sind, Eichhörnchen zu fangen oder mit Steinwürfen aus dem Versteck gehetzte Ratten zu erlegen, oder mit dünnen Stöcken oder mit der Hand Eidechsen, Ringelnattern oder eben flügge Vögel zu erbeuten. All das haben die Neandertalburschen ganz sicher auch gefangen und gegessen, und sicher nicht in geringer Menge. Es muß an der Lückenhaftigkeit der Fossilien liegen, daß Soergel es nicht beweisen kann. Aber ein Gegenbeweis ist nicht zu erbringen, und alles spricht auch ohne Beweis dafür. Man könnte sich gut denken, daß das von ganzen Horden gemeinsam erlegte Großwild an bestimmten Lagerplätzen, wohin Frauen und Kinder zu den Männern kamen, zerlegt, gebraten und gegessen wurde, daher hier die reichlichen Knochenreste. Das Klein- und Kleinstwild aber wurde wohl je von der engsten Familie oder von einzelnen hier und dort verzehrt, die kleinen Knöchelchen verschleudert, von Raben und Mäusen einzeln verschleppt und daher uns nicht fossil erhalten. Auch Frösche, Schnecken und Insekten wird der Neandertaler nicht verschmäht haben, denn das Großwild war doch nicht alltäglich zu haben! Aber Soergel hat darin ganz sicher recht, die Fossilien beweisen es zu deutlich, daß die Hauptnahrung Fleisch von Großwild war. Das ist eine sehr wichtige Feststellung. Sie läßt sich auch durch folgende Tatsachen stützen: Wenn heutige primitive Jäger, erst recht einfache Wildbeuter, neben der Fleischnahrung reichlich pflanzliche Kost haben, Bambuti bis zu zwei Drittel der Nahrungsmenge, so ist ihnen in den Tropen der Tisch das ganze Jahr hindurch reich gedeckt. Es gibt dauernd reife Früchte, junge Blätter, Schosse, Pilze usw., auch das ganze Jahr Insekten, Schnecken, Amphibien, Reptilien aller Art. Der europäische Diluvialmensch aber lebte außer während der warmen Interglazialzeiten in kalten Steppen und Tundren. Hier gab es natürlich im Winter fast ausschließlich Wildfleischnahrung (Vorratswirtschaft wird man kaum annehmen dürfen). Und auch im warmen Sommer war die Ausbeute an obengenanntem Kleingetier wie an Beeren, Nüssen, eßbaren Pflanzenknollen, Blättern usw. nicht annähernd so ergiebig wie in den Tropen. Diese Überlegungen bestätigen also weithin die aus den Fossilfunden sich ergebende Tatsache, daß der diluviale Mensch (in Europa und, wie man wohl ohne weiteres zufügen darf, in Ostasien: *Sinanthropus* usw.) eine einseitige Fleischnahrung, größtenteils von Großwild, hatte. Daß monatelange reine Fleischnahrung (einschließlich tierischem Fett) physiologisch gut ertragen wird, zeigen die heutigen Eskimos.

Der für den *Sinanthropus* wahrscheinlich gemachte Kannibalismus braucht wohl hier nicht erörtert zu werden; er ist wohl für die Frage „Mensch oder Tier“ wichtig und für die Kultur- und Religionsgeschichte, nicht aber als Ernährungsproblem.

Auf die merkwürdige Tatsache der einseitigen Fleischnahrung der diluvialen Hominiden wird nun ein neues und überraschendes Licht geworfen durch die hauptsächlich in den letzten Jahrzehnten in Süd- und Ostafrika entdeckten Funde fossiler Primaten. Als geologisches Alter scheint späteres Pliocaen allgemein angenommen zu werden, wenn auch gewisse Zweifel nicht ganz behoben sind. Für unser Problem interessieren hier die südafrikanischen *Australopithecinen* (Gregory), die wohl richtiger nach Heberer (52a) als *Praehomininen* bezeichnet werden. „Gewiß sind“, nach dem genannten Autor (53a, S. 334), diese Formen „nicht die faktischen historischen Ausgangsgruppen der Euhomininen“, aber sie können „als ein Modell gelten für jenen Zustand, den wir für die direkten Vorläufer der Euhomininen postulieren müssen“. Zweifellos gehören sie in das Entfaltungsfeld des Menschen.

Wieder braucht auf Einzelheiten aller dieser bedeutsamen Funde auf keine Weise eingegangen zu werden, so daß ein Hinweis auf die zahlreichen Schriften Heberers (51—54), auf die Zusammenfassung Kälins (52), auf Remane



(52, 54), auf zwei neuere Arbeiten Darts (54) und Robinsons (54) genügt. In allen diesen wird das Phylogenetische und das Morphologische all jener Frühformen ausführlich erörtert.

Für unsere Zwecke aber und hier interessiert nur ihre Lebensweise. Sie lebten in „felsiger Buschsteppe“, ähnlich wie sie heute in Südafrika vielfach zu finden ist. Sie hatten zweifellos aufrechten Gang (Beckenbefund!). Ob sie wirklich „Feuerbenutzer“ waren, ist (nach zuerst positiven Angaben verschiedener Autoren) zweifelhaft. Sie jagten Wild in Horden, was heutige Menschenaffen niemals tun. Sie erschlugen Wild, und zwar Paviane, junge Antilopen und anderes. (Sie sollen auch Kannibalismus getrieben haben.) Ob sie Werkzeug gebraucht haben oder gar Geräteherstellung kannten, ist noch nicht auszumachen. Ob man sie schon als „Menschen“ einreihen soll, ist unsicher, weder entschieden zu bejahen noch zu verneinen — weitere Funde sind abzuwarten.

Aber — für unsere Zwecke das Wesentliche — sie ernährten sich sicher vom Fleisch der Jagdtiere. Dabei ist natürlich — auch ohne Beweise aus Funden — als gewiß anzunehmen, daß jene Praehomininen außer Fleisch von größeren Tieren auch die Ausbeute von Kleinjagd verzehrten. So erwähnt Grahmann (52, S. 71) nach Brom Reste von „Springhasen, verschiedene Nager, Schildkröten, Eidechsen und Flußkrabben“. Heuschrecken und andere Insekten sowie Pflanzennahrung kann und muß man sich dazudenken. Erinnert sei aber daran, daß nach den Erfahrungen über die heutigen Steppen und Wüsten Südafrikas in diesen vor dem Eingreifen der Europäer mit ihren Feuerwaffen ein ganz ungeheurer Wildreichtum herrschte, dagegen die Kleintierwelt (etwa gegenüber Waldgegenden) eher zurücktrat.

Nun sind in dieser Praehomininen-Australopithecinen-Frage verschiedene Zweifel laut geworden, die hier erwähnt werden sollen, obschon sie m. M. n. die für mich hier in Betracht kommenden Folgerungen kaum berühren, keinesfalls sie erschüttern.

Jüngst hat E. Schoch (53) eine vorsichtige kritische Zusammenstellung gegeben, aus der nur das meine Fragen Berührende angeführt werden soll. Er hebt folgendes (S. 126) hervor: Zur Zeit der Australopithecinen lebten wohl schon „echte Hominiden (Mauer, Ipswich)“, und „dann wäre zu überlegen, ob es nicht wahrscheinlicher ist, daß die Hominiden sich des Feuers bedienten und daß sie es waren, die die Australopithecinen zusammen mit ihren anderen Jagdtieren brieten und verspeisten“.

Für mich würde dann nur zu folgern sein, daß wir dann über die Nahrung der als Beutetiere dienenden Australopithecinen überhaupt nichts wüßten, daß wir aber in Südafrika zu deren Zeit „echte Hominiden“ anzunehmen hätten, die echte Fleischfresser gewesen wären! Und alles, was vorhin über die Ernährung der Praehomininen (Australopithecinen) ausgesagt wurde, gilt dann für die südafrikanischen (in fossilen Knochen uns noch unbekannten) echten Hominiden, sie waren Fleischfresser!

Im übrigen möchte ich mich aber den Zweifeln Schochs nicht anschließen, teile vielmehr den Standpunkt Heberers und Remanes (trotz gewisser Differenzen zwischen diesen) und der südafrikanischen Forscher.

Aber als schöne Bestätigung sei hier aus Remane (54, S. 258) dessen gute Würdigung des Baues der Backzähne der Australopithecinen angeführt. Er betont die „Molarisierungstendenzen der Dauermolaren“ und auch der vorderen Milchmolaren, worin diese geradezu „ultrahominid“ waren. Die eigentliche Kaufunktion (nicht Beißen) trete stark hervor (stärkste Muskelansätze, Cristabildung), und an den vergrößerten Schneidezähnen erkenne man die Abbeißfunktion. Ich möchte diese Entwicklungen mit dem Erwerb der Fleischnahrung beim säkularen Anpassen an die Savanne in ursächlichen Zusammenhang bringen.

Als wichtigstes Ergebnis aus alldem sei folgendes festgestellt: Die ältesten nachweisbaren Urmenschen und Menschen in Europa und Ostasien waren Großwildjäger, also Fleischesser. Die wohl noch älteren (oder etwa mit Mauer gleichzeitigen?) Praehomininen — also vormenschliche Formen aus dem den werdenden Menschen und werdenden Pongiden (heutige Großaffen) gemeinsamen pliocänen Entwicklungsfeld — (oder aber die unbekannten jene verspeisenden Hominiden) — aßen ebenfalls zur Hauptsache Wildfleisch.

\*

Dieser eindeutigen Feststellung gegenüber sagt nun die andere Quelle unserer Kenntnisse von der „Urnahrung“ des Menschen (s. S. 20), nämlich der Befund an heutigen „Primitiven“, etwas ganz anderes aus. Die als Wildbeuter lebenden Bambuti des Kongo-Urwaldes leben — oder lebten bis in die historische, erst kurz vergangene Zeit hinein — von Insektenkost in Verbindung mit vegetabler Nahrung, wie im vorigen dargelegt wurde. Ihre Ernährung schließt sich stofflich und mengenmäßig offensichtlich an die der heutigen Affen, besonders des Schimpansen, an, wenn sie sich auch durch verschiedene Zubereitungen, vor allem mittels des Feuers, stark davon abhebt.

So stellt sich die Frage, welches nun wirklich die primitivste Nahrung war, die Menschen genossen haben: die uns vom fossilen Menschen bekannte Fleisch- oder die uns von gewissen heutigen Stämmen bekannte Insektenkost. Es lohnt, zuerst noch einmal einen Blick auf die Ernährung der Affen zu werfen und dabei zu untersuchen, ob etwa die Morphologie der Zähne einen Beitrag zur Lösung der Frage gibt.

## 2. Von der Ernährung der Affen zu der des Menschen

Tut man morphologisch einen stammesgeschichtlichen Schritt von den vorhin erwähnten (vor- und) frühmenschlichen Formen rückwärts, kommt man immer noch auf echte Primaten, sogenannte niedere Affenformen, die Vorfahren der heutigen Cercopithecoidea, zugleich die vermutlichen Ahnen der Hominoidea (Heberer), also der Hylobatiden, Pongiden und Hominiden. Ich brauche dabei auf die Frage, ob die primitiven fossilen Pongiden und Hominiden sich wirklich von Cercopithecoiden abzweigen oder an ihnen vorbei unmittelbar auf Halbaffen zurückgehen, auf keine Weise einzugehen. Es sei auf Remane (52 und besonders 54, S. 417) und Heberer (insbes. 52b) verwiesen! (Wo Gregory, Hürzeler, MacInnes u. a. gewürdigt sind.) Auf alle Fälle scheint es keinen Zweifel zu geben, daß alle jene Formen, äffische und halbäffische, nach Ausweis ihrer Bezahnungen schon eine sehr ähnliche Ernährungsweise gehabt haben müssen, wie die heutigen Affen.

Früh haben sich Spezialisten der Insektennahrung (Tarsius, gewisse Lemuren) gesondert und ausgebildet oder ihre Spezialisierung z. T. von insektivoren Ahnen (Tupaia) übernommen.

Unter den Gebißresten der fossilen Cercopithecoidea, wie der bald ihnen, bald primitiven Hylobatiden zugeschriebenen Reste, wie auch denen der fossilen Pongiden finden sich nur Zahnformen, die voll und ganz in die sozusagen grundsätzliche Gesamtmorphologie der heutigen Affenzähne hineinfallen, welche ihrerseits sich von jenen gut ableiten lassen<sup>6)</sup>. Soweit man ohne

<sup>6)</sup> Ich kann natürlich hier auf eine vergleichende Morphologie der heutigen Affengebisse nicht eingehen, es wäre aber dringend nötig, eine solche einmal im Sinne der Hans Bökerschen vergleichend-biologischen Anatomie durchzuführen, d. h. mit genauer Untersuchung der Ernährungsverhältnisse der einzelnen Arten und der je zugehörigen Zahn- und Mundanpassungen.



biologisch-physiologische Unterlagen ein Urteil abgeben kann, waren alle Formen Früchte- und in gewissem Sinn Allesfresser, wohl alle ab und zu Insektenfresser. Echte Fleischfresser fehlen ganz, als Raubtiergebiß zu deutende Formen gibt es nicht. Ebenso fehlen spezielle Anpassungen an reine Insektennahrung. Es dürfte kein Zweifel sein, daß sich alle jene uns bekannten fossilen Formen ernährt haben wie die heutigen Klein- und Großaffen.

Leider gibt es, soweit ich sehe, keine eingehenden Spezialuntersuchungen über die Ernährung der heutigen Großaffen in freier Wildbahn<sup>7)</sup>. Wie oben (S. 2) schon erwähnt, dürfte für alle Affen, fossile und lebende, die Hauptnahrung aus Früchten, weichen Nüssen, dann aus Schossen, Blättern, jungen Stengeln, in besonderen Fällen, z. B. für Paviane, aus Zwiebeln und Knollen bestanden haben bzw. bestehen. Bei allen dürften Insekten und anderes Kleingetier, wie Schnecken, Spinnen, Skorpione usw., eine größere oder kleinere Bedeutung als Beikost besitzen, ebenso kleine Säugetiere, Nestjunge, Vögel und Vogeleier, Reptilien und Baumfrösche.

Von Einzelheiten sei zu früher Gesagtem (S. 2) noch folgendes angeführt: In Brehms Tierleben sagt der Verfasser L. H e c k senior: „Die starke Entwicklung der Eckzähne beim erwachsenen Schimpansen möchte Neigung zur Fleischnahrung andeuten. Solche zeigt sich jedoch nur, wenn er gezähmt wurde. Anfänglich weist er Fleisch zurück, nach und nach aber verzehrt er es mit großer Vorliebe“ — das gibt zu denken, wenn man sich den Übergang des Vormenschen zum Wildjäger und Fleischfresser vorstellt, wie ihn uns der fossile Urmensch zeigt. — H e c k fährt fort: „... mit wahrer Leidenschaft den Insekten, namentlich Spinnen und Heuschrecken, nachstellen, aber auch Vögel und Eier zu erlangen streben. Für Schimpansen sind Ratten Leckerbissen“ (S. 655). Von Früchten nennt er besonders den „Pusso (Treculia) aus der Familie der Brotfruchtbäume oder Artokarpeen . . . , kopfgroße Kugelfrucht mit gegen 1000 bohngroßen Kernen . . . , Hauptfrucht für Schimpansen“. Andere Autoren bestätigen das. So liest man bei W e b e r (04, S. 812): „Alle (nämlich drei Anthropoiden) nähren sich von Baumfrüchten, jungem Laub, verschmähen aber zwischendurch auch animalische Nahrung nicht.“ Und in einem Film „Gorilla“ sagte der Sprecher etwa: „Auf der Suche nach einer kleinen Gorillaherde fanden wir aufgerissene Bananenstauden, ein deutliches Zeichen für die Tätigkeit von Gorillas; denn diese lieben das Mark im Stamm der Banane mehr als die Frucht und reißen mit den Zähnen die Stämme auf.“ Man darf wohl annehmen, daß der Gorilla, ehe es die heutigen dicken Bananen gab, auch von anderen Pflanzen das Mark herausgenommen hat.

All diese Angaben dürften wohl doch ein ziemliches Bild von der Ernährung der Großaffen, speziell der beiden Afrikaner, geben und uns damit physiologisch, d. h. funktionell befriedigend, die Ausbildung der Höcker und Joche und Furchen der Backzahnreihe des Anthropoiden-, besser Pongiden-Gebisses erklären. Aber nicht so befriedigend ist eine Deutung der Aufgaben der oft so gewaltigen Eckzähne bei so sehr zahlreichen Altwelt- und einigen Neuweltaffen und den Pongiden. Beim Menschen, schon Urmenschen, sind sie bekanntlich verschwunden!

Wozu haben diese Affen einen stark entwickelten, sehr weit hervorragenden, oft messerscharfen, kantigen Eckzahn? Da größtenteils nur die Männchen besonders große Eckzähne haben, dürften diese eine Rolle in den heftigen Brunstkämpfen der Männer eine Rolle spielen. Schon das Zeigen dieser Waffen ist bekanntlich Kampfmittel und Auslesefaktor, und gerade Paviane machen davon sehr oft Gebrauch. Aber auch als Führer ihrer Herde

<sup>7)</sup> Bei Y e r k e s , Chimpanzees, a laboratory colony. New Haven (4th ed.) 1948 finde ich im Literaturverzeichnis angeführt: N i s s e n , H. W., A field study of the chimpanzee. Observations of chimpanzee behavior and environment in western French Guinea. Comp. Psychol. Monogr. 8. I. 1931, ferner: B e n c h - l e y , My life in a man-made jungle. Boston 1940 und Ders. My friends, the apes. Boston 1943. — Leider gelang es mir nicht, diese Werke kennenzulernen.

werden die Männer diese Bewaffnung stark gebrauchen, sie verteidigen sich, selbst gegen Großkatzen. Nach einer gütigen brieflichen Mitteilung von Professor Lutz Heck (junior) über diesbezügliche Beobachtungen auf seinen Reisen greifen „große Pavianmänner . . . in Südwestafrika sogar Leoparden an und reißen sie buchstäblich in Stücke, ebenso Hunde. In manchen Gegenden, wie ich auf der jetzigen Reise (1953) feststellte, haben die Paviane gelernt, Schaflämmer zu fangen. Zuerst beißen sie den Bauch auf und fressen den milchigen Inhalt des Magens, dann auch das Fleisch. Dies alles geschieht hauptsächlich in der Notzeit der Trockenheit.“

M. Weber (04) berichtet dasselbe (S. 798). Auch L. Schultze (07) bestätigt, daß eine Pavianherde mit Wut und Hartnäckigkeit „in corpore den Leoparden, ihren Hauptfeind, angreift und zerreißt“. Bei den Pavianen ist also diese Zahnform erklärt. Die Eckzähne der Pongiden sind nicht so scharf und nicht so kantig, sondern mehr kegelförmig und die Spitze vom Gebrauch abgerundet. Hierüber kann ich wieder ein Zeugnis aus der reichen Erfahrung L. Hecks anführen. Der lebenswürdige Kollege schreibt hierzu: „Die Hauptnahrung des Gorillas, den ich in Kamerun beobachtete, sind die am Boden wachsenden Früchte vom Aframonumbusch. Zum Abbeißen dieser Lieblingsspeise mit säuerlichem Geschmack werden meiner Ansicht nach die Eckzähne benützt. Ebenso dazu, um die Pflanzen abzubeißen, die, als weiche Unterlage aufeinander geschichtet, die Lagerstätte des Gorillamannes am Boden bilden. Die Eckzähne sind meist außerordentlich abgenützt, werden also sehr viel verwandt.“

Diese starke Abnützung bestätigt mir auch Herr Prof. Remane, den ich um Rat anging. Auch Schimpansen benützen die Eckzähne beim gegenseitigen Kampf wie beim Kampf mit Feinden. Remane „sah zweimal, einmal in Berlin und einmal in München, Überfälle von ganzen Schimpansengruppen auf die Wärter, wobei diese beachtliche Schnitt- bzw. Reißwunden durch die Zähne davontrugen.“ Und er fügt dann folgende sehr interessante Darlegung bei: „Diese Benützung kann nicht die Art der Abnutzung voll erklären. Es würden sich dann die Zähne nur so verhalten können wie Raubtierzähne, d. h. in den Gegner eingeschlagen und dann herausgerissen werden. Es erklärt nicht die Bildung des gegenständigen Widerlagers mit den unteren vorderen Prämolaren, das sich in allen Primatenstämmen herausbildet. Hier entsteht ein Antagonismus zwischen der Schneide des oberen Eckzahns und dem unteren Prämolaren, und die Ausbildung dieses Apparates ist besonders stark. Sie kann m. E. nur dadurch entstehen, daß die Tiere Gegenstände in den Zwischenraum zwischen den Eckzahn und vorderen Prämolaren legen und dies dann zerknacken oder zerbrechen. Sie (ich) denken dabei an Nüsse. Ich habe noch an den Nestbau gedacht, bei dem ja jeden Abend neue Äste in größerer Zahl abgebrochen oder vielleicht auch abgeschnitten werden. Aber diese Auffassung kann nur für die Anthropoiden eine Erklärung bieten, aber kaum für die großen Zähne der Paviane, die ja bodenlebend sind. Hier spielt vielleicht wirklich das Knacken von Nüssen und anderen Dingen die Hauptrolle.“

Neben den tatsächlichen Beobachtungen über die Ernährung der niederen und höheren Affen geben also die Zahnformen reichlich und mit jenen übereinstimmenden Aufschluß. Darnach sind die Affen insgesamt Fruchtefresser, nehmen dazu Blätter und andere Pflanzenteile, Insekten und wenn erhältlich Fleisch. Und die Zahnformen der fossilen Affen erweisen dasselbe für die Vorfahren, soweit das an sich recht dürftige Fundgut etwas aussagt. Ich möchte auf die sehr zerstreute Literatur hier nicht im einzelnen eingehen, ich begnüge mich mit Angaben, die mir in lebenswürdigster Weise von einem so guten Kenner wie Heberer brieflich zur Verfügung gestellt wurden. Herr Heberer weist darauf hin, daß unter den fossilen Cercopithecoiden zum Beispiel *Libyopithecus* einen sehr großen Eckzahn hat, daß die Paviane aus



den Australopithecinen-Schichten (s. o.), z. B. *Parapapio broomi*, relativ große Eckzähne besaßen, *Oreopithecus bambolii* (falls er zu den Cerc. gehört) nur kleinere usw. Die Backzähne fallen überall in den oben angedeuteten Formenkreis.

Das ist also physiologisch, d. h. hier ernährungsmäßig, und morphologisch die Grundlage, auf die das Entstehungsfeld des Menschen zurückgehen muß. Ohne daß hier eine spezielle Phylogenese des menschlichen Gebisses versucht werden soll, sei nur folgendes angedeutet:

Bekanntlich ist nach allen morphologischen Einzelheiten das menschliche Gebiß unstreitig ein typisches Primatengebiß. Es zeigt enge Verwandtschaft mit dem der Pongiden und Australopithecinen. Nach Ausweis der sämtlichen hierher gehörigen Gebißformen müssen auch die der (noch unentdeckten) realen unmittelbaren Vorfahren des Menschen an dieselbe Nahrung angepaßt gewesen sein, wie sie eben für die Affen geschildert wurde. Daß auch der „Mensch“ mit solcher Kost auskommt, wurde oben für die Bambuti erwiesen.

Dann kann man folgern, daß die Ausbildung der typisch menschlichen Sonderbildungen, die Formen und Verkleinerungen der Backzähne, der Verlust der besonderen Eckzahngröße usw. in die Reihe jener morphologischen Veränderungen fallen, die die Entwicklung vom Vormenschen zum Urmenschen und Menschen bedeuten. Und mit diesen war eine tiefgreifende Änderung der Ernährung verbunden, nicht unabhängig oder gar zufällig von und neben jenen, sondern offenbar in engstem ursächlichem Zusammenhang.

Es wird heute allgemein angenommen, daß die Menschwerdung nicht im Urwald stattfinden konnte. Vollendete Anpassungen an das Urwaldleben und den dortigen Nahrungserwerb führten zu den Formen der Hängeler (Orang, Schimpanse und z. T. Gorilla) und der Schwinger (Gibbon u. a.), niemals zu echten Bodengängern oder -läufern. Nur das Aufgeben des Waldlebens hat jene Veränderungen zur Folge gehabt, die zum Menschen führten.

Ich habe sehr lange Jahre hindurch in meinen diesbezüglichen Vorlesungen immer betont, daß es nicht vorstellbar ist, daß jene vormenschliche Ahnenform(en) aus irgendeinem Drang heraus den sie schützend und nährend umhüllenden Wald verlassen hätten, sie wären Walddaffen geblieben! — Nein, der Wald hat seinerseits sie verlassen!

Denselben Gedanken spricht eben *Gr a h m a n n* (52, S. 62) aus mit folgenden Worten: „... daß Wesen, die im Urwald ihren Lebensunterhalt fanden, diesen kaum freiwillig verlassen haben dürften. Aber man könnte sich vorstellen, daß irgendwo ein Urwaldgebiet, aus dem ein Abwandern nicht möglich war, infolge ganz allmählicher Klimawandlung, das hieße schrittweisen Trockenerwerdens, zur Savanne wurde, wobei die hier lebenden Menschen-vorläufer sich den neuen Lebensbedingungen von Geschlecht zu Geschlecht anpassen mußten.“ (Er weist dabei auf die gerade im östlichen Teil Afrikas nachweisbaren starken tektonischen Veränderungen hin.)

Ich bin von diesen Zusammenhängen überzeugt, ja ich glaube, daß davon nicht nur ein einziger Primatenzweig getroffen wurde, sondern deren manche, daß aber die meisten dabei zugrunde gingen, d. h. daß meistens die Zahl der zur Anpassung nötigen, der Auslese unterworfenen Mutationen nicht groß oder häufig genug waren, um der unbarmherzigen Ausmerzung durch die sich säkular ändernde Umwelt genügend positive Auslese entgegenzusetzen.

Mir scheint, daß außer der zum Menschen glücklich durchgekommenen Umbildungslinie hier auch an die der Paviane erinnert werden darf, wenn auch deren Umbildung von früheren generalisierten Cercopithecinen her lange nicht so groß und geradezu revolutionierend war wie beim Urmenschen. Die Paviane wurden Bodentiere mit für solche passenden Proportionen der Extremitäten. Ich konnte (1906) in meiner Monographie über Radius und Ulna nachweisen,

daß das obere Ulnagelenk bei Pavianen eine „Sonderstellung“ gegenüber denen anderer Affen einnimmt; es ist angepaßt an das Gehen auf dem Boden, an das Ergreifen von Gegenständen usw. (Umwenden von Steinen beim Insektensuchen). Eine Pavianulna ist aus allen Affenulnen leicht und sicher zu erkennen — das gilt für keine einzige andere. Man sieht eine Sonderentwicklung der Paviane mit Verlassen des Urwald-Baumlebens. — Und der zweite Fall ist eben der Mensch! Auf all die Zusammenhänge der einzelnen morphologischen Veränderungen, die den Prozeß der Hominisierung bedeuten, kann natürlich hier nicht eingegangen werden, also die Aufrichtung der Körperhaltung, den einzigartigen menschlichen Fuß, d. h. die Bipedie, die wunderbare Entfaltung des Großhirnes usw. Einer der entscheidendsten Außenfaktoren zur Erzwingung dieser Umformungen war die Notwendigkeit einer völligen Umstellung von Nahrungserwerb und Art der Nahrung. Hier liegt die wichtigste Etappe der Urgeschichte der menschlichen Ernährung! Mit dem säkularen Urwaldverlust verschwindet die üppige tropische Pflanzen- und Kleintierwelt, die vorher eine reichliche, wenn auch sehr mühsam zu erntende Nahrung gewährte hatte. Die Savanne bietet keine sehr nahrhafte vegetabile Ausbeute, keine saftigen Beeren, Früchte, Nüsse über das ganze Jahr, keine ungeheure Insektenwelt, von nur zeitweise auftretenden Heuschreckenflügen, Termitenschwärmen, Raupenzügen und dergleichen abgesehen, und nicht annähernd die Vogel- und Insektenfauna und Kleintierlebewelt wie der tropische Wald. Dafür stellten sich in der Grassteppe Herden von Großwild ein, Antilopen vieler Arten, Zebras, Strauße und anderes. Der bisherige Insekten- und Vegetabilienesser mußte zum Fleischesser werden. Das Leben der Art hing von dieser Anpassung ab. Das Hirn des neuen Wesens ließ es zum Erfinder, eben zum Menschen, zum menschlichen Jäger werden.

Vielleicht verdient folgender Gedanke hier doch Erwägung: Neigung und Abneigung gegenüber den Speisen sind grobenteils angeboren, d. h. ererbt. Becker (38) hat Unterschiede der Zu- und Abneigung gegen gewisse Speisen als ererbt sogar innerhalb der Menschen derselben Population nachgewiesen.

Die Schwierigkeiten der Umstellung der Ernährung einer Tierart sind sicher bei den verschiedenen Arten sehr verschieden. Walaffen mit der gemischten Kost von Vegetabilien, Insekten, kleinen Vögeln und Säugern hatten wohl wenig Schwierigkeiten. Oben (S. 25) wurde schon auf Umgewöhnung von Großaffen in der Gefangenschaft hingewiesen; im oben erwähnten Brief von Prof. L. Heck wird ausgeführt, daß die Aufzucht mehrerer Gorillas im Berliner Zoo mit viel Fleisch (Hühner-, Tauben-, Kalbfleisch) besonders gut gelang.

So dürfte von der nahrungsphysiologischen Seite her die Anpassung an die gänzlich andere Lebensweise, zumal sie im Tempo säkularer Waldentstehung erfolgte, nicht schwer gewesen sein.

Ganz große Anforderungen dürfte die sich wandelnde Umwelt an die Technik des Nahrungserwerbs gestellt haben. Ein „Sammeln“ genügte knapp für einige Beikost. Wir sahen (S. 21), daß der Urmensch sich zum richtigen Jäger ausgebildet hat. Das sich so mächtig entwickelnde Hirn erlaubte die Erfindung von Jagdmethoden (verabredete gemeinsame Treibjagd, Feuergebrauch, Fallen und Gruben, dann Handwaffen, später Fernwaffen, Giftgebrauch), dann die Zubereitung von Nahrungsmitteln am Feuer und damit Haltbarmachung (Tropen!) und Steigerung des Nährwertes (Aufschluß). Und die gesteigerte Eiweißkost dürfte wieder für die Hirnfunktion wichtig gewesen sein, die sehr starke Gesamtänderung der Ernährung hat vielleicht mutationsauslösend oder -steigernd gewirkt. (Es sei auf die entsprechenden Domestikationswirkungen hingewiesen [Fischer 14, 40; Herre 54].)

Im Zusammenhang mit dieser Betrachtung über die Nahrung sei erwähnt, daß nun der Eckzahn seine Bedeutung verlor, Handwaffen und Geräte ersetzten



ihn sowohl bei den wohl auch jetzt noch erfolgenden Männerkämpfen wie beim Zerwirken der Wildbeute. Aufknacken von Nüssen, Brechen von Holz geschah mit Gerät.

Hier sei eine alte Beobachtung Schweinfurths der unverdienten Vergessenheit entrissen: Er berichtet, daß er 1891 bei Keren (Provinz Eritrea) beobachtete, wie Paviane die harten Kerne von *Sclerocarea birrea* mit Steinen aufklopften, also nicht mit der Nuß auf den Boden, sondern mit dem Stein auf die Nuß klopften, und er schickte die zerklopften Schalen in das Berliner Museum. Dieser Fall von Werkzeugbenützung ist sehr bemerkenswert! Der Schritt zu entsprechendem und umfänglicherem Tun beim Urmenschen ist nicht allzugroß. Auf das bekannte Tun von Versuchsschimpansen (Köhler, Yerkes u. a.) sei nur verwiesen.

So scheint mir eine einheitliche, klar herausgearbeitete Linie der Entwicklung der menschlichen Morphologie und der menschlichen Ernährung, beides in engstem kausalem Zusammenhang, deutlich gegeben: Affische Ernährung mit Vegetabilien, Insekten und anderem Kleingetier — genau dieselbe Kost bei vormenschlichen Formen im Urwald — Änderung mit der Hominisierung durch erzwungenen Umweltwechsel und damit Übergang zu vorwiegend animaler Kost, und endlich Großwildjagd des diluvialen Urmenschen, ja schon des älteren südafrikanischen Affenmenschen<sup>8)</sup>.

In diese Entwicklungsreihe der menschlichen Ernährung passen nun die Bambuti auf keine Weise hinein, ja stellen sich in auffälligen Gegensatz dazu. Und damit müssen wir nun nochmals auf die Ernährung dieses eigentümlichen Waldvölkchens zurückkommen.

### 3. Ursprung der Bambuti-Ernährung

Die Frage lautet: Darf man die Insektenkost der Bambuti sozusagen als grundsätzlich unveränderten Rest der vormenschlichen Primatennahrung ansehen oder sind diese Menschen erst sekundär wieder zu jener zurückgekehrt?

1. Es sei angenommen, es bestehe wirkliche ursprüngliche Primitivität. Dann wäre also die Bambuti-Ernährung, mindestens nach Auswahl der Speisen, kontinuierlich die gleiche geblieben, wie sie vor der Menschwerdung die betreffenden Primaten gehabt hätten. Nur die Art der Erbeutung (Sammeln und Jagd) und die Zubereitung von Speisen (Feuer, Geräte usw.) hätten sich seit damals geändert und erhöhten die Bambuti weit und grundsätzlich über alle Affen.

Das heutige Bild des Wildbeutertums dieser einfachen Menschlein spricht absolut nicht gegen diese Annahme, soweit es sich um Ernährung und alles, was dazu gehört, handelt. Aber folgende Überlegung zeigt die Unmöglichkeit.

Die Annahme ursprünglicher und seitdem kontinuierlicher Primitivität müßte folgern, daß sich die Menschheit im Urwald entwickelt habe, und zwar bis einschließlich zur Sapiens-Stufe, denn die Bambuti sind offenbar dieser zugehörig. Ohne Änderung der Umwelt und vor allem der Nahrung hätten sich dann die morphologischen und physiologischen (und psychologischen) Besonderheiten des Menschen entwickelt. Und die Großwildjäger sowohl der Prähomininen wie der diluvialen Homininen (Mauer, *Pithecanthropus*, Neandertal) wären ganz früh, auf ihrer Organisationsstufe, für sich allein aus dem Wald herausgegangen! (An einer Einheit der Menschenentstehung ist ja doch unbedingt festzuhalten.) Für vorliegende Untersuchung sei dabei noch insbesondere auf das Gebiß hingewiesen. Es wäre ebenfalls ohne Nahrungsänderung gegenüber den anderen Urwaldprimaten geändert, eben menschlich geworden, trotz der ähnlichen, ja gleichen Ernährung, wie sie den

<sup>8)</sup> Auf die spätere Kost des Jungpaläolithikers als Jäger und dann später als Pflanzenbauer (Meso- und Neolithicum) kann natürlich hier nicht eingegangen werden. Nur die eigentliche Urgeschichte der Nahrung steht hier in Frage.

Affen eigen war und ist! — Man sieht, diese Annahme führt zu Unmöglichkeiten.

Daß auch auf rein ethnologischem Gebiet, dem der geistigen und z. T. der materiellen Kultur, die Kenner wie Schebesta oder etwa Baumann, Kraft, Mühlmann u. a. ebenfalls zur Ablehnung primärer und von Anfang an erhaltener Primitivität kommen, sei hier nur als wichtig angemerkt, kann aber von mir mangels Fachkenntnissen nicht weiter erörtert werden.

2. So bleibt die andere Annahme, nämlich daß die heutige Ernährungsweise der Bambuti eine spätere Rückkehr zur niederen Form der vegetabilisch-insektivoren Kost des Urwaldes (und der Affen) darstellt. Danach sind die Bambuti, selbst oder ihre noch nicht bambutid gestalteten Vorfahren, sekundär wieder in den Urwald geraten. Allerdings gibt es auch dagegen allerhand Zweifel oder Schwierigkeiten zu erklären.

Zunächst die Frage, wieso und warum leben sie im Urwald unter so schwierigen Verhältnissen, wenn auch eben auskömmlich, wie gezeigt wurde? Freiwillig gewiß nicht! Etwa als Schwächliche — zwerghaft — von stärkeren Jägern verdrängt? Schwächlinge sind es nicht! Wenn aber bei den im stärksten Kampf ums Dasein stehenden primitiven Savannen-Jägern, die sich eben erst zu solchen entwickeln, Zwergmutationen aufgetreten wären, natürlich zuerst ganz sporadisch und gelegentlich, wären diese einfach als unangepaßt wieder ausgemerzt worden, denn jene Jagd brauchte und züchtete Krafnaturen!

Die Zwergmutation tritt ja nicht so auf, daß in einer Bevölkerung plötzlich ganze Familien oder Gruppen zwergwüchsig werden, die dann sozusagen geschlossen von den Stärkeren verdrängt werden können. Sie könnten auch, plötzlich in den Urwald „gedrängt“, dort nicht leben! So glaube ich nicht, daß die Zwergmutation, falls sie auftrat, während die betreffende menschliche Gruppe auf freier Savanne als jetzt angepaßte Jäger lebte, irgendeine Aussicht hatte, sich zu verbreiten und durchzusetzen. Erst mußte sich abermals die Umwelt ändern — und sie tat es. Wir kennen den mehrfachen, im Laufe von Jahrtausenden sich folgenden Wechsel von Eiszeiten und Warmzeiten — in Afrika wohl ebenso gewaltige und räumlich ausgedehnte Regenzeiten und Trockenzeiten. So möchte ich auch in der Stammesgeschichte der Bambutiden wieder nicht eine aktive Wanderung, sondern eine sie treffende eingreifende Umweltänderung annehmen, langsam genug sich vollziehend, daß Mutationen mit Auslesewert zu neuen, angepaßten Formen führen konnten.

In irgendeiner Region rückt also in einer säkularen Regenperiode der Wald vor, oder, besser gesagt, die bisher trockene Steppe und Savanne verwaldet langsam und wandelt sich in Urwald. Das trifft die Herden der Steppentiere und den sie jagenden Menschen, wohlgemerkt: den in den vorhergehenden Jahrtausenden zur Sapiensform, vielleicht erst zu ihrer frühesten Ausprägung, gewordenen Menschen.

Die Steppentiere starben zum Teil aus, viele als gute Läufer wandern aus, sie ziehen sich vor dem wachsenden Wald in freies Gelände zurück. Der Mensch wird ihnen wohl größtenteils gefolgt sein — für uns eine Erklärungsmöglichkeit für die Tatsache, daß der Mensch auch in an sich ungünstigen kalten Zonen auftaucht und lebt.

Irgendwo wird ein Teil der vom Klima- und Pflanzen- und Tierwechsel betroffenen Menschen aus irgendwelchen Gründen nicht weggewandert und abziehendem Wild gefolgt sein, sondern gleich anderen Tierarten den Kampf mit dem Wald, d. h. den Kampf um Ernährung und um das Urwaldleben überhaupt, aufgenommen haben. Diese Menschen machen also den Wechsel von Savanne in Wald an Ort und Stelle mit. Das wird wiederum ein hartes, zähes, jahrhundertlanges Ringen um die nackte Existenz bedeutet haben, also um



Anpassung an neue Nahrung, an neue „Jagdformen“, jetzt Sammelformen zu nennen, an die klimatischen Urwaldverhältnisse (Feuchtigkeit, Lichtmangel usw.). Jetzt, wo es nicht mehr Jagd und Kampf um Großwild, auch wehrhaftes, oder Kampf gegen starke tierische Feinde — Steppenlöwe, Büffel, Nashorn usw. — gilt, sondern um Sammeln und Kleintiererbeutung im Wald, um Sich-anpassen an spärlichste Nahrungsmengen geht, die erst allmählich mit den Kenntnissen um das Tier- und Pflanzenleben im neuen Urwald vermehrt werden konnten, jetzt hatten etwa auftretende Zwergwuchsmutationen ganz andere Bedeutung als in jener weit zurückliegenden früheren Klima- und Entwicklungsperiode. Auch wo sie jetzt sporadisch in einzelner Familie auftrat, hatte sie sofortige Vorteile und konnte in gewisser Inzucht erhalten werden. Lenz (36, S. 426) hat schon vor Jahren betont, daß man die Entstehung der Pygmäen als „selektive Anpassung an kümmerliche Lebensbedingungen“ auffassen müsse<sup>9)</sup>.

Unter den geschilderten Verhältnissen der langsamen Eingewöhnung in den Urwald und den schwierigen Nahrungserwerb hatte eben jeder kleinere Körper mit geringerem Nahrungsbedürfnis großen Vorteil, und zwar jeder einzelne. Solch einzelner konnte noch durchkommen, wenn ein mehr Nahrung beanspruchender Mensch verhungerte. Jetzt hatte eine Zwergwuchsmutation überragende züchterische Bedeutung. Ein zwergwüchsiges Paar, das sich gefunden, hatte sicher die Möglichkeit, mehr Kinder durchzubringen als die anderen. Es brauchte nicht „verdrängt“ zu werden. Es blieb in der Population, schlug aber die anderen durch die Kinderzahl. Die ganze Population züchtete sich so nach dieser Erbeigenschaft.

Es ist bezeichnend, daß die Antilope des Urwaldes eine Zwergantilope ist, das beliebteste Wild der Bambuti. (Draußen auf der Savanne sind die Herden der großen Antilopen der mannigfaltigsten Arten, dabei allerdings auch einige kleine Formen.) Und es gibt im Kongo-Urwald auch einen Zwergschimpansen!!

Nicht verschwiegen soll werden, daß im selben Urwald mit der oben geschilderten Urwaldnahrung auch ein so großes und massiges Tier sich gehalten hat und fett wird wie der Gorilla! Und der große Schimpanse ist weiter verbreitet als die Zwergform.

Die Notzeiten dieses angenommenen Überganges vom Freilandleben zum Urwaldleben züchteten auch die wunderbaren Anpassungen der Bambuti an das Wildbeuter- und überhaupt Urwaldleben, wie sie die beiden Forscher mit so beredten Worten schildern. Schebesta sagt z. B. ausdrücklich, sie seien nicht in solch „Rückzugsgebiet“ verdrängt, sondern im Urwald entstanden. Dem pflichte ich voll bei, in dem Sinne, daß nur ganz säkular verlaufende Vorgänge aus den Vorfahren (mit oder ohne Verschmelzung mehrerer Stämme) die heutigen vollendeten Urwaldmenschen haben werden lassen. Und ich glaube, daß eben zuerst die Umwelt, der werdende Urwald, und dann die Menschen sich geändert und diese so sehr eins mit jenem hat werden lassen.

In dieser langen Anpassungszeit erwarben sie ihre Vollendung als Wildbeuter: Da eigneten sie sich die wunderbare Kenntnis aller eßbaren Tiere und Pflanzen und deren Veränderungen im Jahreslauf an, welches Wissen sich mit einzigartiger Geschicklichkeit im Finden und Fangen verbindet. Dazu kommt die überraschende Fertigkeit, im Geäst der Urwaldbäume, im Geranke der Lianen mit großer Schnelligkeit lange Strecken zu durchheilen, auf Ästen gehend, balancierend, springend, sich schwingend und kletternd, ohne den

<sup>9)</sup> Leider war mir diese Stelle aus dem Gedächtnis gekommen, ich hätte sie in meinen früheren Pygmäenarbeiten schon erwähnen müssen. Natürlich hat Selektion entsprechende Mutationen zur Voraussetzung. Und die Kümmerlichkeit war in den geschilderten Übergangszeiten in den werdenden Wald wohl außergewöhnlich groß.

Boden zu berühren<sup>10)</sup>, oder aber, auf diesem lautlos durch alle Lücken des Gestrüpps schlüpfend, in großer Schnelligkeit durch den Urwald zu gehen. Beim „Gehen“ im Geäste ist das geringe Körpergewicht, beim Schlüpfen durch das Gestrüpp die geringe Körpergröße sicher von beträchtlichem Vorteil. Schärfste Ausbildung der Sinne, Gesicht, Gehör, Geruch, unermüdliche Ausdauer, Kraft und Geschicklichkeit vervollständigen die wirklich vollendete Anpassung an das Urwaldleben und die primitive Urwaldernährung. Durch die schon in früheren Perioden erworbene Kunst der Feuerhaltung, mitgebracht in das Urwaldleben, werden viele Nahrungsmittel durch Rösten, Braten, Sieden erst richtig benutzbar und an Nährwert vermehrt und gesteigert, z. T. sogar erst entgiftet. Gerade dadurch erheben sich diese Lebenskünstler weit über die Affen und können sich im Urwald halten — auch schon in der Zeit, ehe ihnen die später in Rodungen der Nachbarschaft siedelnden Neger Eisengeräte und nahrhafte Kulturfrüchte gegeben haben.

Erwähnt sei, daß Schebesta (32, S. 74) feststellt, daß der Pygmäenstamm der Bakango „tatsächlich noch niemals Feuer bereitet hat“; er kennt diese Kunst nicht. Der Forscher hält es allerdings für möglich, daß er sie früher besessen und verloren habe. Doch sei es sehr unwahrscheinlich, daß „ein Volk ein solches Kulturgut preisgibt oder vergißt“.

Auffällig und schwer erklärbar scheint mir die Tatsache, daß die Bambuti keinerlei Steingeräte kennen. Wenn sie, wie wir annehmen, erst sekundär in den Wald zurückversetzt wurden, also vorher das Stadium des echten Jägers durchgemacht haben, hatten sie dabei doch Kenntnis einfacher Steingeräte! Etwa Prächelleen-Formen? Daß sie diese völlig verloren und vergessen haben sollen, ist merkwürdig und schwer zu glauben. Freilich, der Wald wird kein geeignetes Steinmaterial geliefert haben. Aber doch Geschiebe an Flußufern? Hier bleibt mir ein Rätsel.

Folgende Überlegung ließe sich noch anstellen: Unseres Wissens besaßen die Urmenschen der Mauerstufe keine Steinwaffen und trieben doch Elefantenjagd. Dasselbe könnte bei den frühesten Sapiensmenschen der Fall gewesen sein, so daß die sich abzweigenden Bambutivorfahren keine Steinwerkzeuge kannten, wohl aber Elefantenjagd. Ist es unerlaubte Phantasie, letzte Erinnerungen der heutigen Bambuti an Elefantenjagden ihrer Ahnen anzunehmen, wenn sie selber, die kleinen Menschlein, teilweise berühmte Elefantenjäger werden?

Valois (54) meldet dasselbe von den auf gleicher Stufe stehenden Kamerun-Pygmäen, den Baká, die nur mit dem Speer, dessen Spitze allerdings aus Eisen (heute!) ist und vergiftet, Elefanten angehen und durch Stich in den Bauch töten! (Man vergleiche den S. 21 erwähnten diluvialen Fund!)

Schebesta (32, S. 133) berichtet: „Glaubwürdigen Nachrichten alter Bambuti zufolge haben die Vorfahren der Zwerge weder Netze noch Bogen und Pfeile gekannt. Ihre ursprüngliche Jagdart war eine Hetzjagd, an der sich die ganze Gruppe, Männer, Frauen und Kinder, beteiligt.“ Mit Lärm und mit Feuerbränden wurde das Wild getrieben und einzeln mit Knüppeln erschlagen.

Das gab also schon früh Fleischerwerb neben der Insektenkost und erhob abermals die (schon früheren) Bambuti über die Ernährung von Affen, wenn auch der eigentliche Wildbestand im Urwald gering ist.

Es muß vieler Generationen unter scharfer Auslese bedurft haben, um die vorhin angedeuteten Anpassungen der kleinen Leute an die Urwaldnahrung erreicht zu haben. Aber die Zeit war doch nicht lang genug, oder aber die erwähnten „physiologischen“ Anpassungen genügten, daß nicht auch morphologische Änderungen, also Mutationen mit Auslesewert, auftraten und sich erhielten. Nur die eine sehen wir, eben die Zwergwuchsmutation. So war das

<sup>10)</sup> M. M. n. heißt der Gibbon ganz mit Unrecht Hylobates, Waldläufer. Wohl kann er mit den langen Armen balancierend auf waagerechten Ästen entlanglaufen, aber seine gewöhnliche und rasche Fortbewegung im Urwald-Baumgewirre ist ein Schwingen von Ast zu Ast und von Baum zu Baum. Dazu haben sie ihre langen Arme; Schwinger, nicht Hängeler, würde ich sie nennen. Und den Namen hylo-bates verdienen die Bambuti! Noch besser gefiele mir für sie der Name dendro-bates, Baumläufer!



Ergebnis der generationslangen Auslese im Urwald die vollendete physiologische und psychologische Anpassung an das dortige Leben, die körperliche Ausdauer, Geschicklichkeit, Sinnesschärfe, Geeignetheit für das Klima (Feuchtigkeit, Lichtmangel usw.) und die besondere Art und Stufe der Intelligenz und das gesamte Seelenleben — so wie die beiden Forscher das Lebensbild ihrer kleinen Freunde so lebhaft und warm und bildhaft klar geschildert haben.

Es ist wohl einleuchtend, daß alle diese physiologischen und psychologischen Anpassungen sozusagen *relativ* leicht erworben wurden, weil die Grundlage schon vorher, schon im Stadium der Prähomininen und Urmenschen erworben worden war. Es bedurfte also nur sozusagen einer Spezialaus- oder Umbildung zur Anpassung an die Sonderverhältnisse des Urwaldes. Mutationen brauchen sehr erheblich längere Zeiten, um in bestimmten Kombinationen (eben als „Rasse“) in einer Population Allgemeingut zu werden. (Das ist durch die Erbgesetze, die Unabhängigkeit der Gene voneinander und die Verhältnisse der Isolierung und Mischung bedingt.) Bei geistiger Anpassung spielen auch Tradition und Erziehung eine Rolle!

Wenn man versucht, durch die eben genannten Zusammenhänge sich eine Vorstellung von der Zeit der „Entstehung“ der Bambuti zu machen, darf man vielleicht schon denken, daß in ebensolchem Urwald die Pongiden ihre mutativen Anpassungen und morphologischen Änderungen in den langen späteren Tertiärperioden erworben haben, etwa in der gleichen ungeheuer langen Zeit, wie der Mensch sie brauchte, seine eigene Gestalt zu erwerben. Die spätere Rassenbildung geht dann offenbar viel schneller.

Daß solche Dinge auch relativ schnell gehen können, zeigt ein Blick auf die ja so oft mit den Bambuti irgendwie in Verbindung gebrachten Buschmänner. Ich erwähne als besonders sachverständigen Gewährsmann *B a u m a n n* (40), der ausdrücklich sagt, die Buschmänner seien „sekundär primitiv gewordene höhere Jäger“. Ihre Entwicklung, sozusagen erst in unseren Tagen, ist geradezu ein Musterbeispiel für eine gewisse Etappe in der anzunehmenden Entwicklungsgeschichte der Bambutiden!

Bis ins späte 18. Jahrhundert schweiften die Buschmänner als Jäger in den Steppen und Savannen Süd- und Südwestafrikas, die von Großwild wimmelten. Sie hatten gewiß keine Nahrungssorgen trotz primitiver Jagdwaffen. Seitdem der erste Europäer, *Jacobus Coetsee*, 1760 auf einer Jagdexpedition den Oranje überschritt, haben Unverstand und Habsucht und Jagdleidenschaft der Europäer jenen Wildreichtum dezimiert, teilweise vollständig ausgerottet und vernichtet. In hundert Jahren mußten sich die Buschmänner — besser deren Reste — aus Wildjägern zu armseligen Wildbeutern umstellen, sich an die kargste Kost von Zwiebeln und Knollen und Kürbissen und Grassamen und an den Genuß von Insekten und sonstigen Kleintieren anpassen. Man lese die glänzende Schilderung *P a s s a r g e s* (05) über einen Jagdtag einer Buschmannfamilie. So haben sich also die Buschmänner an die neuen Verhältnisse in kürzester Zeit glänzend angepaßt<sup>11)</sup>. Man wird für die Bambuti auch nicht mit Zeiten rechnen dürfen, wie sie eine Form für die Herausbildung morphologischer Merkmale braucht. (Betrachtungen über diese Zeiten s. *Weinert* (54).

Endlich sei noch auf eine Tatsache hingewiesen. Die Bambuti zeigen morphologisch so viele vom stammesgeschichtlichen Standpunkt aus als primitiv zu bezeichnende Eigenheiten (Nasenform, Lippen, Körperbehaarung usw. — die runde Kopfform ohne Überaugenschirm ist nach unseren neuesten Erfahrungen an gewissen Australopithecinen kein Beweis gegen Primitivität<sup>12)</sup>), daß man ihre Abzweigung und den Beginn ihrer rassischen Sonderbildung sehr früh in der Menschheit ansetzen muß, natürlich innerhalb des *Sapiens*. Auch

11) Auf *Gusindes* (52) vorläufige Übersicht zum Buschmannproblem sei hier verwiesen, auf das große Werk über dessen jüngste Forschungsreise unter den Buschmannstämmen darf man freudig gespannt sein.  
12) S. *Heberer* (52).

die Schwierigkeit, eine Verwandtschaft der Bambutidenrasse mit anderen Rassen festzustellen, läßt sich damit verstehen. Ich persönlich möchte sie überhaupt nicht zu den Negriden stellen (im Sinne der Neger), sondern ihre Hauptkomponente als eine tiefe, sehr alte Rassenschicht auffassen. Auch Marg. Weninger (53) tritt auf Grund der Hautleistenbefunde für scharfe Trennung ein. Aber zunächst ist die in Aussicht gestellte Erörterung Schebestas über die Frage ihrer Herkunft abzuwarten. Immerhin lehnt bisher dieser erfahrene Bambutikenner jede Zugehörigkeit zu den Negern völlig ab. Er sagt (32, S. 24): „Die Pygmäen haben rassenhaft mit den Negern gar nichts zu tun; allenfalls könnte man das krause Haar als Verwandtschaftsmerkmal anführen, obwohl auch da bei näherer Betrachtung Unterschiede zutage treten. Rassenhaft sind die Pygmäen von den Negern ähnlich weit entfernt wie wir.“

Natürlich kann hier auf die Entstehungsgeschichte der Bambutiden grundsätzlich und im einzelnen nicht eingegangen werden — ein sehr schwieriges und noch nicht gelöstes Problem. Es sei dazu auf Schebesta (50, 54), Gusinde (50, 53), Eugen Fischer (50, 53, 54) verwiesen. Einen Beitrag dazu aus einem etwas ungewöhnlichen Gebiet, der Geschichte der Ernährung, wollten obige Darlegungen bringen.

Soeben faßt Schebesta (Geogr. Rundschau, 6, 1954) sein auf so ungeheurer Erfahrung beruhendes Urteil über diese Probleme wie folgt zusammen: „Die Pygmäen sind, rassenisch wie kulturell betrachtet, die primitivsten Menschen überhaupt. (Vom Verf. gesperrt.) In ihrer Erscheinungsform treten manche infantilen Züge auf, und in ihrer Kultur häufen sich die primitivsten Merkmale. Es bestätigt sich jedoch nicht, daß die Pygmäen die Urmenschheit wären, aus der die späteren Rassen und Völker hervorgegangen seien, wie man bislang fälschlich annahm. Vielmehr zweigten sich die Pygmäen frühzeitig vom Hauptstamm der Menschheit ab und versteinerten, bildlich gesprochen, in der abgeschlossenen Umwelt des Urwaldes. Immerhin bilden sie die Menschenschicht, von der aus man am ehesten Schlüsse auf früheste Entwicklungsstufen der Menschheit ziehen kann.“

### Ergebnisse

Insektenfresser unter den Vögeln und Säugetieren beweisen, daß reine Insektenkost für den Stoffwechsel höherer Tiere völlig ausreicht.

Reine Insektenesser gibt es unter Menschen nicht, stets wird vegetabile Kost und solche von Kleintieren dazugenommen.

Gelegentliche Insektenkost gilt als Leckerbissen und ist weit verbreitet. Die weitaus stärkste Insektenkost nehmen die Bambutiden (Kongo-Urwald).

Nach den außergewöhnlich genauen Schilderungen von Schebesta und von Gusinde wird die Bambuti-Ernährung analysiert. Dabei läßt sich diese leicht rekonstruieren für die Zeit vor der Symbiose mit Waldnegern. Jene Ernährung bestand (und besteht in weitem Maße auch heute noch) aus etwa  $\frac{2}{3}$  Vegetabilien und  $\frac{1}{3}$  Insekten (besonders Raupen und Termiten), Schnecken, Muscheln, kleinen Fröschen und Reptilien, kleinen Säugetieren (Baumratten usw.) und ab und zu auf Treibjagd erbeutetem Wild (Zwergantilope, Wildschwein u. a.).

Diese Kost ist reichlich vorhanden, wenn auch sehr mühsam zu sammeln, ist bekömmlich, wird gern gegessen, Raupen und Termiten sind größte Leckerbissen.

Eine Berechnung der Kalorienwerte ergibt, daß diese Kost für den Bambuti (nach Körpergröße und -gewicht und bei Tropentemperatur) mit 1700 Kalorien im Durchschnitt und einem Eiweißminimum von 67 bis 38 Gramm völlig ausreichend ist.



Ein Versuch von Adé, den Pygmäenwuchs auf Proteinmangel zurückzuführen, ist damit widerlegt.

Bei Betrachtung der reichlichen Insektenkost taucht die Vermutung auf, daß die auffällige und außergewöhnliche Lebhaftigkeit (geradezu Tanzwut) der Bambuti von dem großen Gehalt der Insekten an Vitaminkomplex T abhängt, da dieser Stoff nachweislich solche Wirkung (Tierexperiment) ausübt.

Zur Urgeschichte der menschlichen Ernährung ergeben sich wichtige Fragen:

Der Urmensch (Mauer, Neandertal usw.) war (nach Sörgel u. a.) Großwildjäger und Fleischesser. Dasselbe gilt von den südafrikanischen Australopithecinen (Prähomininen). All deren affische Vorfahren aber waren Vegetabilien- und Insektenfresser. Mit der Menschwerdung, die mit einem Wechsel der Umwelt von Urwald in Savanne ursächlich verbunden war, trat Nahrungswechsel (Fleischkost) ein. (Zähne!)

Wäre die Bambutikost, die der vormenschlichen sehr nahe kommt, einfach die Fortsetzung jener, müßte die Ausbildung der Sapiensstufe des Menschen schon im Urwald erfolgt sein, da die Bambuti natürlich dieser angehören. Mit der ganzen Erscheinung der Prähomininen läßt sich das nicht zusammenreimen.

Demnach müssen die Bambutiahnen sekundär wieder zum Urwaldleben gekommen sein und die Insektenkostform, also das Wildbeutertum, sekundär im Urwald wieder erworben haben. Dieser Prozeß muß so langsam verlaufen sein, daß ihre wunderbare Anpassung an dies Leben ermöglicht wurde, zugleich die mutative Erwerbung des Pygmäenwuchses stattfand.

#### Schrifttum

- Adé, B.: Somato-biologie du Pygmée africain. Bull. Schweiz. Ges. f. Anthr. u. Ethn. 30. Jahrg. 1954.
- Baumann, H., in: Baumann, Thurnwald, Westermann, Völkerkunde von Afrika. Essen 1940.
- Becker, P. E.: Zur Erbblologie der Speiseabneigungen. Arch. Rassen- u. Gesellsch.-Biologie. 32. 1938.
- Beebe, W.: Rancho grande. (Deutsche Ausgabe.) Wien 1951.
- Best, C. H., and Taylor, N. B. The physiological basis of medical practice. (3. edit.) Baltimore 1943.
- Dart, R. A.: The significance of Makapansgat. Ztschr. Morph. Anthr. 48. 1954.
- Fischer, E.: Die Variationen an Radius und Ulna des Menschen. Zeitschrift Morph. Anthr. 9. 1906.
- Die menschlichen Rassen als Gruppen mit gleichen Gensätzen. Abh. Preuß. Akad. Wiss. Math. nat. Kl. 3. 1940.
- Über die Entstehung der Pygmäen. Ztschr. Morph. Anthr. 47. 1950.
- Wachstumsversuche an Forellen mit T-Vitamin. Ztschr. f. Naturf. Bd. 6 b. 1951.
- Wachstumsversuche am Kampffisch (Betta splendens). Aquar.- u. Terr.-Ztschr. 6. 1953.
- Referat über Schebesta; Negrito Asiens. Anthropos 48. 1953 a.
- Die genetische Seite des Pygmäenproblems. Mittg. Anthr. Ges. Wien. 83. 1954.
- Fürth, Otto von: Vergleichende chemische Physiologie der niederen Tiere. Jena 1903.
- Goetsch, W.: Die Wirkung von Vitamin T bei Vertebraten. Österr. Zool. Ztschr. I. 1948. (Hier Lit.)
- Wirkstoff T. Österr. Apotheker-Ztg. 18. 1950.
- Vitamine und Supravitamine. Praktische Chemie III. 1952. (Hier Lit.)
- Grahmann, R.: Urgeschichte der Menschheit. Stuttgart. 1952.
- Gusinde, M.: Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart. Nova acta Leopoldina. N. Flg. Bd. 11. Halle 1942.
- Urwaldmenschen am Ituri. Wien 1948.
- Die Twa-Pygmäen in Ruanda. Wien-Mödling 1949.
- Die menschlichen Zwergformen. Experientia 6. 1950.
- Das Rassenbild der Buschmänner. Act. 4. Congr. interant. Sc. Anthropol. Ethn. T. I. Wien 1952.
- Benennung der afrikanischen Pygmäengruppen. Mtg. Geogr. Ges. Wien 88. 1945.

- Heberer, G.: Neue Ergebnisse der menschlichen Abstammungslehre. Göttingen 1951.
- Grundlinien in der pleistocänen Entfaltungsgeschichte der Euhomininen. „Quartär“ Bd. 5. 1951 a.
- Die präpleistocäne Geschichte der Hominiden. Homo Bd. 3. 1952.
- Die Fortschritte in der Erforschung der Phylogenie der Hominoidea. Ergeb. Anat. Entw. Gesch. Bd. 34. 1952 b.
- Oreopithecus bambolii Gervais und die Frage der Herkunft der Cercopithecoidea. Zt. Morph. Anthr. Bd. 44. 1952 b.
- Die Abstammungsgeschichte des Menschen auf Grund neuester Forschung. „Stahl und Eisen“ Bd. 73. 1953 a.
- Zur Beurteilung der Prähomininae. Homo Bd. 4. 1953.
- Vom Vormenschen zum Urmenschen. „Agis“ (Krefeld) I. 1954.
- Heck, L.: Herren- oder Hochtiere (Primaten). Brehms Tierleben, 4. Aufl. Leipzig 1925.
- Herre, W.: Domestikation und Stammesgeschichte. „Die Evolution der Organismen“, herausgg. v. Heberer. 2. Aufl. 1954.
- Hilditch, T. P.: The chemical constitution of natural fats. 2. Edit. London 1947, pag. 66.
- Himmelheber, H.: Schwarze Bauern und Jäger. Ein Expeditionsbericht aus Afrika. Badische Ztg. (Beilage), April 1954.
- Hintze, K.: Geographie und Geschichte der Ernährung. Leipzig 1934.
- Humboldt, A. von: Reise in die Aequinoktial-Gegenden des neuen Kontinentes. (Deutsch von Hauff.) Bd. 3. Stuttgart 1859.
- Koch, A.: Untersuchungen über Wachstumsaktivatoren. Verhandl. Deutsch. Zool. Marburg 1950.
- Kälin, J.: Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung. Hist. Mundi. (T. Valjavec.) München 1952.
- Kraft, G.: Der Urmensch als Schöpfer. Berlin 1942.
- Landois-Rosemann: Physiologie des Menschen. 26. Aufl. München/Berlin 1950.
- Lang, K., und Ranke, O.: Stoffwechsel und Ernährung. (Lehrb. der Physiol., herausgegeben von Trendelenburg und Schütz.) Berlin/Göttingen/Heidelberg 1950.
- Lenz, Fr.: Die krankhaften Erbanlagen. In Baur, Fischer, Lenz: Menschliche Erb- lehre und Rassenhygiene. Bd. I. 4. Aufl. München 1936.
- Lindner, K.: Die Jagd der Vorzeit. Berlin 1937. (Mir nicht zugänglich.)
- Menghin, O.: Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931.
- Passarge, S.: Die Buschmänner der Kalahari. (Mittl. aus den Deutsch. Schutzgeb. 18.) 1905.
- Rein, H., und Schneider, M.: Einführung in die Physiologie des Menschen. (11. Aufl.) Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955.
- Remane, A.: Methodische Probleme der Hominiden-Phylogenie I. Z. Morph. Anthr. 44. 1952 und II. ebenda 46. 1954.
- Die Geschichte der Tiere. Hdb. Evolution der Organismen, 2. Aufl. Stuttgart 1954 a.
- Robinson, J. T.: Phyletic lines in the Prehominids. Ztschr. Morph. Anthr. 48. 1954.
- Sarasin, F. und P.: Die Wedda von Ceylon. Ergebn. naturwiss. Forschg. auf Ceylon. Bd. 3. Wiesbaden 1893.
- Schebesta, P.: Bambuti, die Zwerge vom Kongo. Leipzig 1932.
- Die Bambuti-Pygmaen vom Ituri. 3 Bde. Mém. Instit. Royal Colon. Belge. T. I. Brüssel 1938. T. II. 1941. T. III. 1948. T. IV. 1950. (Hier die zahlreichen Arbeiten Schebestas genannt.)
- Das Pygmaenproblem. Mittg. der geogr. Ges. Wien. 92. 1950.
- Les pygmées du Congo belge. (Trad. de l'allemand par H. Plard.) Ibid. (Collect. in 8) Brüssel 1952.
- Die Negrito Asiens. I. Bd. Wien-Mödling 1952 a.
- Zwerg- und Kleinwuchsformen in der Menschheit. Mittg. Anthropol. Ges. Wien. 83. 1954.
- Schmidt, P. W.: Die Urkulturen: Ältere Jagd- und Sammelstufe. Hist. Mundi. (T. Valjavec.) München 1952.
- Schoch, E.: Kritische Bemerkungen zur Australopithecinenfrage. Homo 4. 1953.
- Schultze, L.: Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907.
- Schweinfurth, G.: Kiesel-Artefakte in der diluvialen Schotterterrasse und auf den Plateaubänken von Theben. Ztschr. Ethnol. 34. 1902.
- Soergel, W.: Die Jagd der Vorzeit. Jena 1922.



- Steinen, K. von der: Bei den Urvölkern Centralbrasiens. Berlin 1894.
- Ulrich, G.: Therapeutische Bedeutung des Wirkstoffes „T“ für Frühgeburten und Säuglinge. D. Med. Wochenschr. 77. 1952.
- Vallois, H. V.: Los pigmeos Baká. Mem. R. Acad. de Scienc. y Art. 31. 1954.
- Volz, W.: Tiger hilf mir! (2. Aufl.) Breslau 1925.
- Im Dämmer der Rimba. (3. Aufl.) Breslau 1925.
- Weber, M.: Die Säugetiere. Jena 1904.
- Weinert, H.: Der geistige Aufstieg der Menschheit. (2. Aufl.) Stuttgart 1951.
- Wie alt ist der Mensch auf unserer Erde? Scientia, 1954.
- Weninger, Marg.: Der Beitrag des Hautleistensystems zum Pygmäenproblem. Ztschr. Morph. Anthr. 45. 1953.
- Gedanken zum Problem des Zwergwuchses. Stimmen verschiedener Fachgebiete usw. Herausgeg. von M. W. Mitt. Anthr. Ges. Wien. 83. 1954. (Darin u. a. E. Fischer, P. Schebesta, M. Weninger.)
- Zieglmayer, W.: Handbuch der Nährwert-Kontrolle. Tabellenband. Berlin 1946.

# Mittelamerikanische Museen

Von  
Franz Termer

Mit 14 Abbildungen

Die Museen Lateinamerikas haben bereits vor und besonders nach dem zweiten Weltkrieg einen bedeutenden Aufschwung genommen. Er spiegelt die Entwicklung der nationalen Forschung auf den Gebieten der vorkolumbischen Altertumskunde, der Kolonialgeschichte und der Ethnographie der heutigen Indianer sowie der Volkskunde der Mischlingsbevölkerungen wider. Bei ihm wirkten politische, aus dem „Indianismo“ sich herleitende Tendenzen in den Ländern der alten Hochkulturen mit. Diese Bewegung förderte die Geneigtheit mancher Regierungen, nicht unbeträchtliche Mittel sowohl für die Feldforschung als auch die Erweiterung älterer Sammlungen und ihre pflegliche Konservierung in modernen Museen zur Verfügung zu stellen. Gar manche Museen sind in diesem Zeitabschnitt überhaupt erst ins Leben gerufen worden. México, Perú, Kolumbien, Brasilien und Argentinien können in dieser jüngsten Entwicklung den Vorrang beanspruchen. Daß die moderne Ausgestaltung des Museumswesens nicht unbeeinflußt von den großartigen Museen in den Vereinigten Staaten vonstatten ging, ist nicht zu leugnen. Freilich darf man nicht darüber hinwegsehen, daß manche lateinamerikanischen Staaten diesen Weg zögernd beschritten haben oder erst im Begriff stehen, ihm zu folgen. Daher mag es wohl am Platze sein, ein größeres, geographisch zusammenhängendes Ländergebiet der amerikanischen Tropen hinsichtlich des gegenwärtigen Standes seiner Museen zu betrachten. Da mir eine 1953/54 unternommene Reise die Gelegenheit bot, sämtliche mittelamerikanischen Republiken zu besuchen, soll der folgende zusammenfassende Überblick ihnen gewidmet werden.

Es wird heute meistens übersehen, daß das Museumswesen Lateinamerikas mit seinen Anfängen noch in der Kolonialzeit wurzelt. Schon im 18. Jahrhundert wurde, von der Hortung und Hütung der Kunstschatze und naturkundlichen Sammlungen in Madrid angeregt, der Wunsch in der führenden Gesellschaftsschicht Méxicos und Perús laut, Pflanzen, Tiere, Mineralien und auch besonders ins Auge fallende vorkolumbische Altertümer in Privatsammlungen und öffentlichen Kabinetten aufzustellen. Die Regierungszeit Karls III. (1759—1788) gestaltete von Spanien aus solche Bestrebungen besonders lebhaft. Sie erhielten einen weiteren Auftrieb, als unter der Regierung seines Nachfolgers Karls IV. (1788—1808) Sammelexpeditionen in die Kolonien entsandt wurden, an deren Planung der Aufstieg der naturwissenschaftlichen Forschungen in Frankreich nicht unbeteiligt war. Auch nahm man sich die in Spanien gegründeten wissenschaftlichen Gesellschaften zum Vorbild für ähnliche Gremien in den Kolonien, die Pflegstätten der Wissenschaften, und zwar namentlich nach ihrer praktischen Auswertung hin, im spanischen Amerika sein sollten.

Im Generalkapitanat bzw. Königreich Guatemala war in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das heutige Guatemala die einzige Provinz, in der diese Einflüsse auf fruchtbaren Boden fielen. Hier hatte Villa-Urrutia am 21. Oktober 1795 die „Sociedad Económica de Amantes de la Patria“ gegründet. Sie verfolgte vor allem praktische Aufgaben, die den Ausbau von Landwirtschaft, Handwerk und Handel fördern, darüber hinaus die naturwissenschaftliche Forschung anregen sollten. Von Vorteil war, daß zur gleichen Zeit Karl IV.



eine große Sammelexpedition in die pazifischen Randgebiete seiner amerikanischen Besitzungen entsandt hatte. Den mittelamerikanischen Abschnitt hatten die beiden Naturforscher José Longinos Martínez und José Mariano Moriño zu bereisen. Moriño war ein aus Tamascaltepeque gebürtiger Mexikaner, der sich im Anschluß an naturwissenschaftliche Reisen in seiner Heimat nach Guatemala im Auftrag des Königs begab und ebenso hier wie in Salvador und Nicaragua zoologisch sammelte. Gemeinsam mit seinem Gefährten Martínez veranlaßte er am 9. Dezember 1796 in Guatemala-Stadt die Gründung eines Naturalienkabinetts, das das erste mittelamerikanische Museum wurde. Es war allerdings eine Zweigstelle des Museums zu Madrid, was dazu führte, daß die Sammlungen bald nach der Gründung dorthin abgegeben werden mußten. Sie blieben in Spanien verschollen, bis sie zufällig durch Soldaten der Napoleonischen Invasionsarmee 1810 im Palacio de Buen Retiro wieder aufgefunden wurden. Moriño war nach Abschluß seines Auftrages nach Spanien gegangen, wo er ein kümmerliches, durch den Franzoseneinfall überschattetes, durch Emigration nach Frankreich unterbrochenes Dasein fristete und bald nach seiner Rückkehr in Barcelona starb<sup>1)</sup>. So ist also das erste mittelamerikanische Museum von einem Mexikaner unter spanischem Einfluß ins Leben gerufen worden. Altertümer enthielt es noch nicht.

Die „Sociedad Económica“ dagegen blieb über die Unabhängigkeitskämpfe bestehen<sup>2)</sup>. Doch dauerte es fast 45 Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung, bis die Gesellschaft den Museumsgedanken wieder aufgriff und 1866 ein unter ihrem Patronat stehendes Museum in der Stadt Guatemala schuf. Unter den ausgestellten Sammlungen werden auch „Ethnographica“ erwähnt, worunter einige Altertümer einbegriffen waren<sup>3)</sup>.

Einer besonderen Pflege hat sich dieses Museum in der Folge nicht erfreut. Das öffentliche Interesse an Altertums- und Volkskunde war noch nicht erweckt. Jedoch begannen private Kreise Sammlungen anzulegen. So ließ die Familie Herrera aus ihren bei Santa Lucía Cotzumalhuapa gelegenen Ländereien Steinfiguren und Steinköpfe auf dem Hof der Zuckerfabrik Pantaleón in einem künstlichen Nischenaufbau aufstellen. Plantagenbesitzer einheimischer und fremder Nationalität legten sich Sammlungen auf ihren Fincas oder in ihren Stadthäusern zu, die sie durch Ankäufe vergrößerten. Beispiele hierfür sind die bedeutenden Sammlungen der Familie Kanter auf der Hazienda Chaculá in Nordwest-Guatemala, von Erwin P. Dieseldorff in Cobán, des deutschen Konsuls Obst in der Hauptstadt, des englischen Konsuls Fleischmann in Quezaltenango. Die Regierung interessierte sich nur dann an Altertümern, wenn sie repräsentativen Zwecken, wie etwa gelegentlich der Weltausstellung in Chicago in den neunziger Jahren, dienten, Anlässe, die oft das Verschwinden der Objekte nach sich zogen.

Dieser Zustand wandelte sich, als nach dem ersten Weltkrieg und dem Sturz der Regierung Cabrerass, angeregt durch die Feldforschungen und Aus-

1) Rafael González Sol: Resúmen histórico de las ciencias naturales en Guatemala. In: Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. Tomo 25, Seite 17-18. Guatemala 1951.

2) Über die Anfänge der „Sociedad Económica“, siehe Francisco de Paula García Pelaez: Memorias para la historia del antiguo Reyno de Guatemala. Tomo 3, Seite 265-270. Guatemala 1852.

3) Zwischen 1866 und 1875 bereiste der französische Naturforscher J. Laferrière Mittelamerika und besuchte auch das Museum der Sociedad Económica in Guatemala. Er beschrieb es folgendermaßen: „La Sociedad posee un hermoso establecimiento, siendo lo más notable en él, el museo. En la sala, a la derecha de la entrada, se encierran bellas colecciones de zoología, paleontología y anatomía comparada. La colección de mamíferos comprendía cuando la visité 59 individuos; se esperaban otros 15 para completar la serie de mamíferos del país.“

La ornitología está representada por 786 ejemplares, correspondientes a 455 especies; la colección está completa con 150 que faltan, las cuales procuran adquirir, la de reptiles no tiene más que 182 tipos, y la de peces 62. Estas dos colecciones deben ser igualmente aumentadas.

La sala de la izquierda contiene los insectos en números de 3600, y hay 230 moluscos. Los tipos interesantes de etnografía, de industria, de mineralogía y una biblioteca en formación, ocupan grandes salas. Se observa, pues, en todo, que existe aquí la base de un museo nacional importante que rendirá verdaderos beneficios a la ciencia, en todas sus ramas y aplicaciones.“ — Das französische Original des Buches von Laferrière, „De Paris à Guatemala. Notes de voyages au Centre-Amérique 1866-1875“ (Paris 1877. Mit 35 Tafeln), war mir nicht zugänglich. Die spanische Übersetzung findet sich in dem Aufsatz von Rafael González Sol, vgl. Anm. 1), S. 20-21.

grabungen der Mexikaner und Nordamerikaner in Mesoamerika, die Einbeziehung des Mayagebietes von Guatemala in die modernen Feldforschungen sich durchsetzte. Persönlichkeiten wie Batres Jáuregui, Salvador Falla, Carlos Luna, Lily de Jongh Osborne und Antonio Villacorta C. widmeten sich eifrigst und uneigennützig der Museumsfrage. Hatte doch das schwere Erdbeben im Jahre 1917 die Hauptstadt in Trümmer gelegt und die bescheidenen Reste der alten Sammlungen zerstört. Es ist in erster Linie Villacorta, der damals Jefe político des Departamento de Guatemala war, zu verdanken, daß der Beschluß zur Gründung eines archäologischen Museums im Jahre 1924 gefaßt wurde, nachdem am 9. März die „Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala“ als zentrales wissenschaftliches Gremium der Republik gegründet worden war<sup>4)</sup>. Nach seiner Ernennung zum Unterrichtsminister trieb Villacorta die Organisation des Museums mit unermüdlichem Eifer voran. Zuerst standen nur recht bescheidene, kleine Räume im meteorologischen Observatorium in der „Aurora“ in den westlichen Außenbezirken der Hauptstadt zur Verfügung. Erst 1931 kam es zur Gründung des „Museo Nacional de Arqueología y Etnología“, das in einem schmucken, wenn auch räumlich beschränkten Pavillon im Park der „Aurora“ eröffnet wurde. Hier wurde zugleich neben der Altertumskunde die Ethnographie der heutigen Indianer des Landes berücksichtigt, wenn auch die letztere Abteilung anfangs noch in den Hintergrund trat. In gedrängter Aufstellung sah der Besucher prachtvolle Beispiele der Mayakultur des nördlichen Tieflandes, unter denen die Funde der amerikanischen Forscher der Carnegie-Institution hervorstachen, neben vorzüglichen Objekten vom pazifischen Küstentiefland aus der sog. Pipilzone. In dem damaligen Zustand beschränkte sich das Museum aus finanziellen Gründen auf die Schausammlung. Es fehlten die Magazine und technischen Einrichtungen zur wissenschaftlichen Bearbeitung und Konservierung der Sammlungen.

Mittlerweile schwoll das Fundmaterial der amerikanischen Grabungen, zu denen sich nunmehr die reichen Ergebnisse von Kaminaljuyu bei der Hauptstadt gesellten, gewaltig an. Da die Landesgesetze strenger als früher die Ausfuhr archäologischer Gegenstände verboten, hatte die Carnegie-Institution eine Zweigniederlassung in Guatemala-Stadt eingerichtet, in der neben der geordneten Magazinierung die wissenschaftliche Bearbeitung der Sammlungen gewährleistet war. Die Raumfrage des Nationalmuseums wurde währenddem immer gebieterischer. Sie konnte endlich dank der Förderung durch den Präsidenten Jorge Ubico gelöst werden, der auf dem Gelände einer Landesausstellung in der „Aurora“ zu Beginn des zweiten Weltkrieges eines der massiven, repräsentativen und geräumigen Gebäude dem Museum zur Verfügung stellte, in dem die Sammlungen jetzt in Form einer permanenten Schausammlung und einer Studiensammlung dem Publikum und der Fachwelt zugänglich sind.

Ist das Gebäude seiner ursprünglichen Zweckbestimmung nach zwar nicht als Museum gebaut worden, so muß aber diese Lösung unter den obwaltenden Umständen als gelungen bezeichnet werden, so daß Guatemala gegenwärtig das beste und schönste Museum seiner Art in Mittelamerika besitzt. Um einen offenen, mit blühenden Pflanzen geschmückten Hof (patio), in dem Steinmonumente aus dem pazifischen Tiefland zwischen der Costa Cuca und dem Rio Paz frei aufgestellt sind, schließen sich vier große, lichtdurchflutete Säle zu einem Viereck zusammen. Der nördliche, westliche und südliche Trakt bergen die archäologischen Sammlungen, der östliche beherbergt die Ethnographie der Indianerstämme Guatemalas. Der Besucher betritt durch den in

<sup>4)</sup> „Organización y Labores de la Sociedad de Geografía e Historia. In: Anales de la Soc. de Geogr. e Hist. de Guatemala. Tomo 1, S. 19-22. — F. Termer: Die „Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala“ und ihre wissenschaftlichen Arbeiten. In: Ibero-Amerikanisches Archiv. 8. Jahrg. (1934/35), S. 166-172. Berlin und Bonn 1935.



der Westfront liegenden Haupteingang den Westsaal. Er zeigt die vorklassischen Kulturepochen und -phasen an Hand von freistehenden Steinmonumenten und keramischen, zeitlich geordneten Beispielen von Kaminaljuyú, Acaaguastlán und anderen Fundstätten Mittel- und Westguatemalas (Abb. 1). Dazu treten Beispiele der Küstenkulturen von Tiquisate, Cotzumalhuapa und San José.

Im nördlichen Flügel des Saales leiten die chronologisch geordneten Funde von Nebaj zum Nordsaal mit der klassischen Mayakultur über. Dort ziehen den Besucher sogleich die in der Mitte aufgestellten Originale der Mayastelen Nr. 6, 12, 13, 15, 33, 36 und 40 aus Piedras Negras auf sich, die zugleich den starken Verwitterungszustand dieser einzigartigen Monumente offenbaren (Abb. 2). An den Wänden stehen kleinere, bedeutende Skulpturen, darunter der berühmte Prunksitz aus Piedras Negras, während typische Keramiken und Schmuckornamente, spärlich geboten, in Wandvitritten mit künstlicher Innenbeleuchtung sich vorteilhaft zur Geltung bringen.

Im Südsaal erheben sich in der Mittelachse größere Aufbauten von getreppter pyramidenartiger Gestalt, auf denen Steinbildwerke von der pazifischen Küste locker frei zur Schau gestellt sind. Zwischen den Aufbauten steht für sich auf hohem Sockel der bisher größte bekannte Rohjadeitblock von Kaminaljuyú, der 92 Kilogramm wiegt. In Wandvitritten sind, nach Sachgruppen zusammengestellt, Gegenstände des kultischen und zivilen Lebens der Maya zu sehen (Abb. 3).

Recht eindrucksvoll und lehrreich ist der ethnographische Ostsaal gelungen. Man sieht Trachten von indianischen Gemeinden aus den Altos und der Alta Verapaz in Schränken geschmackvoll aufgehängt oder an figürlichen Attrappen befestigt (Abb. 4). Letztere sind aus dünnen Holzbrettern geschnittene, modern stilisierte Männer- und Frauenfiguren in Lebensgröße, über deren künstlerischen Wert man geteilter Meinung sein kann, die sich aber dennoch gut in den modernen Rahmen dieser Abteilung einfügen, so daß der Besucher sich bald mit ihnen abfindet. Die Wandvitritten bergen, teils in Modellen, teils in statistischen Überblicken, Material über die Lebensweise, die Handwerke und Wohnweise der Eingeborenen, auch Tabellen über Ernährungsweise, Gesundheitszustand, Demographie und anthropologische Daten (Abb. 5). Ferner gewinnt der Betrachter einen Einblick in das heutige Gewerbe der Indianer, etwa die moderne Töpferei und die altertümliche Weberei (Abb. 6).

Angenehm berührt in allen Sälen die knappe, aber stets vorhandene Beschriftung der Gegenstände mit einführenden Übersichten über regionale und ethnographische Sachgebiete. Vorzüglich wirkt die lichte Aufstellung in sämtlichen Schausälen. Jede Gedrängtheit und Anhäufung der freistehenden und der in Schränken und Vitritten gezeigten Gegenstände ist vermieden worden, so daß der Besucher nicht ermüdet und genügenden Abstand erhält, um die hervorragenden Objekte auf sich wirken zu lassen. Die elektrische Innenbeleuchtung mit Röhrenlicht ist mit Maß durchgeführt und beschränkt sich auf dunklere Teile der Räume.

Ein kleiner Raum im Nordflügel des Westsaales enthält die noch lückenhafte Bibliothek und ein Bürozimmer, an das sich das gemeinsame Dienstzimmer für den Direktor und den Leiter des „Instituto de Antropología e Historia“ anschließt. Im Erdgeschoß liegen zu ebener Erde die musterhaft organisierten Magazine, bei deren Einrichtung nordamerikanische Fachleute ihre Erfahrungen zur Verfügung stellten. Die Grabungsfunde aus dem nördlichen Tiefland, aus Kaminaljuyú und Nebaj, sind den Zeitabschnitten gemäß in Kästen geordnet, an denen man sich durch daran angebrachte Farbsymbole sofort örtlich und zeitlich orientieren kann. Wasch- und Schlemmeinrichtungen gestatten die technische Bearbeitung der Bodenfunde. Jedoch fehlen Werk-



Abb. 1. Museo Nacional. Guatemala-Stadt. Westsaal.

Aufnahme F. Termer, 7. 1. 1954.



Abb. 2. Museo Nacional Guatemala-Stadt Nordsaal mit den Originalstelen No. 15, 40 und 12 (von links nach rechts) aus Piedras Negras.

Aufnahme F. Termer, 7. 1. 1954.



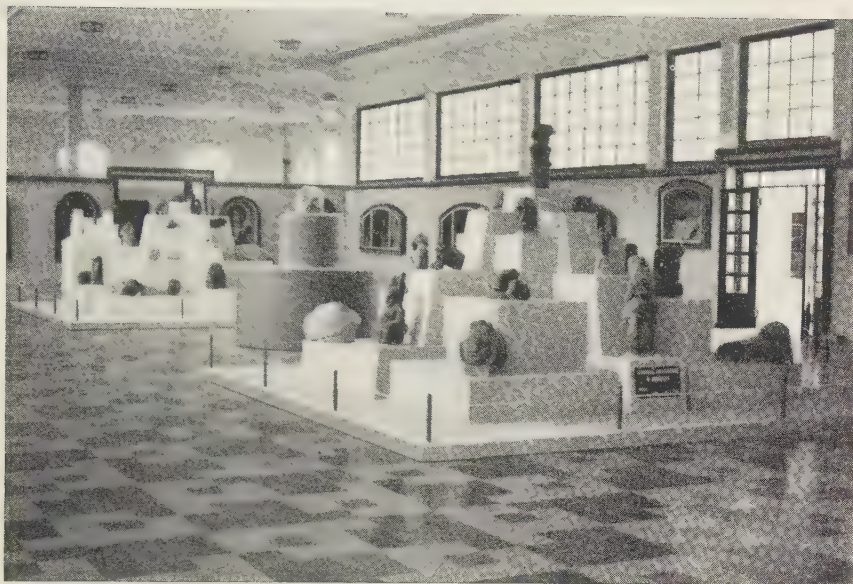


Abb. 3. Museo Nacional. Guatemala-Stadt. Südsaal.

Aufnahme F. Termer, 7. 1. 1954.



Abb. 4. Museo Nacional. Guatemala-Stadt, Ostsaal

Aufnahme F. Termer, 7. 1. 1954.



Abb. 5. Museo Nacional. Guatemala-Stadt. Ernährungsweise einer Indianerfamilie (Kekchi-Indianer), im Dorf San Juan Chamelco. Alta Verapaz, ca. 1400 m. ü. M.  
Aufnahme F. Termer, 7. 1. 1954.



Abb. 6. Museo Nacional. Guatemala-Stadt. Indianische Weberin in Panajachel am Atitlán-See, (Cakchiquel-Indianer).  
Aufnahme F. Termer, 7. 1. 1954.



stätten wie etwa Tischlerei, Zeichnerei, wogegen ein photographisches Laboratorium vorhanden ist. Die Katalogisierung ist übersichtlich und zuverlässig, allerdings noch nicht abgeschlossen.

Direktor des Museums ist Don Antonio Tejeda F., der sich als Künstler durch seine schwierigen, hervorragenden Abzeichnungen der Mayafresken in Bonampak einen verdienten Namen gemacht hat. Die Museumsverwaltung untersteht dem „Instituto de Antropología e Historia“, das seit dem Umsturz im Juli 1954 von Don Carlos Samayoa Chinchilla geleitet wird. Zur Zeit meines Besuches im Dezember 1953/Januar 1954 waren die beiden Posten eines Abteilungsleiters für Archäologie und Ethnologie nicht besetzt. Das technische Personal umfaßt eine Sekretärin, eine Bibliothekarin, einen Ausstellungsfachmann bzw. Dekorateur, einen gelernten Töpfer, sechs Aufseher und zwei Gärtner, die zu anderen Gelegenheitsarbeiten mit herangezogen werden. Gelernte Handwerker, etwa Tischler und Schlosser, oder technische Angestellte, wie Photograph und Zeichner, sind also nicht verfügbar. Vorübergehend wurden wissenschaftliche Fachkräfte zur Ordnung und Bearbeitung der Sammlungen herangezogen. Sie haben sich wie Dr. Heinrich Berlin und Stephen F. Borhegyi große Verdienste erworben, zumal sie im Auftrag des Museums Grabungen und Untersuchungen in Ruinenplätzen vornahmen. Eine vordringliche Arbeit ist die Katalogisierung der in den letzten Jahren dem Museum übergebenen Privatsammlungen, unter denen die Sammlung von Erwin P. Dieseldorff aus Cobán an erster Stelle steht. Ein großer Teil der vielfach einzigartigen, meist aus Nordguatemala und den Altos stammenden Objekte entbehrt leider der Herkunftsangaben. Diese Sammlung, wenn irgend möglich, genauer, zumindestens regional zu bestimmen, stellt eine wichtige, aber schwierige Aufgabe dar, die nur von gewiegten Spezialisten auf dem Gebiet der Maya-Archäologie vorgenommen werden kann.

Veröffentlichungen gibt das Museum nicht heraus. Hierfür ist das „Instituto de Antropología e Historia“ zuständig, in dem seit 1949 die Halbjahreszeitschrift „Antropología e Historia“ unter dem Patronat des Unterrichtsministeriums erscheint. Infolge der politischen Verhältnisse kam die Herausgabe in Rückstand, so daß als letztes Heft Band V, Nr. 1 (1953) erst im Jahre 1954 erschien. Einzeluntersuchungen über die von der Carnegie-Institution geborgenen und im Museum aufbewahrten Funde werden in den „Notes on Middle American Archaeology and Ethnology“ von der „Division of Historical Research“, jetzt umbenannt in „Department of Archaeology“ der Carnegie-Institution in Cambridge, Mass., veröffentlicht. Einer Erweiterung dringend bedürftig ist die Museumsbibliothek. Das Museum ist finanziell nicht ausreichend ausgestattet. Weder die Gehälter der wissenschaftlichen und technischen Mitarbeiter sind den zu leistenden Arbeiten angemessen, noch gestatten die laufenden Etatsmittel einen weiteren Ausbau der Sammlungen. Trotzdem ist das „Museo Nacional de Arqueología y Etnología“, wie schon betont, gegenwärtig das bedeutendste und am besten organisierte in Mittelamerika.

Außerhalb der Stadt Guatemala gibt es im Lande noch drei Provinzmuseen in Chichicastenango, Zaculeu und San Marcos. Ersteres ist aus der bedeutenden Privatsammlung des Padre Ildefonso Rossbach hervorgegangen, die er um 1930 anzulegen begann. Sie umfaßt archäologische Funde aus dem Quiché, besonders aus dem Umkreis um Chichicastenango, Santa Cruz del Quiché, Zacualpa, Joyabaj und der Zone von Nebaj und Chajul. Sie erfreute sich in der Zeit, als der nordamerikanische Touristenverkehr Guatemala durchflutete und das Dorf Chichicastenango wegen seiner günstigen Verkehrsverbindungen und des inter-

essanten Volkslebens seiner indianischen Bewohner ein beliebtes Ausflugsziel bildete, gesteigerten Besuches. Manche Objekte wurden wissenschaftlich veröffentlicht<sup>5)</sup>. 1938 fotografierte ich den größten Teil der Sammlung. Die Negative befinden sich im Archiv des Hamburgischen Museums für Völkerkunde. Nach dem Tode von P. Rossbach im Jahre 1944 ging die im Convento aufgestellte Sammlung in staatlichen Besitz über, blieb in Chichicastenango und ist weiterhin dem Publikum zugänglich.

In Zaculeu entstand ein kleines Lokalmuseum im Anschluß an die 1946 unter dem Protektorat der United Fruit Company begonnenen Ausgrabungen<sup>6)</sup>, im Jahre 1949, in dem die Funde untergebracht worden sind. Die Oberaufsicht führt das „Instituto de Antropología e Historia“. Ein Angestellter betreut an Ort und Stelle das Museum. Über den gegenwärtigen Zustand des kleinen Museums in der Departamentshauptstadt San Marcos, das ein städtisches Unternehmen ist und 1951 ins Leben gerufen wurde, konnte ich nichts in Erfahrung bringen. Eine spezielle Arbeitskraft ist nicht vorhanden.

In EL SALVADOR geht das Nationalmuseum auf den bedeutenden Naturforscher und Historiker Don David J. Guzmán zurück, der sich nach seinem medizinischen Studium in Paris der naturkundlichen und historischen Erforschung seiner Heimat widmete und bald die Notwendigkeit von Sammlungen erkannte, nachdem er sich aktiv an der Organisation von Ausstellungen in Santiago de Chile und Paris beteiligt hatte. So wurde durch sein Streben 1883 in der Stadt San Salvador ein Nationalmuseum gegründet, das naturwissenschaftliche und archäologische Sammlungen barg. Es hat unter den Erdbebenkatastrophen des Landes oft zu leiden gehabt. Bisweilen fehlten ihm energische, von Idealismus begeisterte Persönlichkeiten, die sich mit gleicher umfassender Sachkenntnis wie der Schöpfer dem Museumsgedanken widmeten, so daß öfter das Museum fast in Vergessenheit geriet. Erst in den zwanziger Jahren wandte man sich wieder interessierter dem Museum zu, das damals bescheiden in einem Häuschen der Finca Modelo untergebracht war, später aber ein ansehnliches Gebäude in der Nähe des Präsidentenpalastes zugewiesen erhielt und zur Zeit dort von Bachiller Don Jorge Lardé y Larín, dem Sohn des verstorbenen, bekannten Vulkanforschers und Historikers Don Jorge Lardé, geleitet wird<sup>7)</sup>. Im Jahre 1953/54 war das Museum noch in Aufstellung begriffen. Man war damit beschäftigt, zunächst die zoologische Sammlung auszustellen. Die archäologische Abteilung war ungeordnet teils in alten verstaubten Schränken, teils frei in Haufen in dem betreffenden Raum aufgeschichtet. Die meisten der in Vitrinen liegenden Objekte ermangelten jeglicher Beschriftung. Da auch kaum von einer sachgemäßen Katalogisierung die Rede war, so sind diese Sammlungen wissenschaftlich vorderhand nicht benutzbar. Vor dem Eingang stehen im Freien, den Witterungsunbilden anheimgegeben, mehrere Steinmonumente aus dem Küstengebiet von Cara Sucia, leider jetzt in stark verwittertem Zustand. Die Glanzstücke im Innern des Gebäudes sind das aus vulkanischem Gestein gehauene Kolossalstandbild der sogenannten „Virgen de Tazumal“ und eine große Tonfigur des Gottes Xipe Totec, ein Gegenstück zu der bekannten Figur, die von Sigvald Linné in Xolalpan bei Teotihuacán gefunden wurde<sup>8)</sup>. Auch sind schön bearbeitete Jadeite aus dem Maya-Gebiet West-Salvadors hervorzuheben.

<sup>5)</sup> S. K. Lathrop: Zacualpa. Carnegie Inst. of Washington. Publ.-No. 472. Washington 1936.

<sup>6)</sup> R. B. Woodbury und A. S. Trik: The ruins of Zaculeu, Guatemala. 2 Bände. o. O. 1953.

<sup>7)</sup> Ein Bild des Museums in den zwanziger Jahren findet sich in der Revista de Etnología, „Arqueología y Lingüística.“ Tomo 1, Nros. 1-2, Tafel VI bei Seite 38. San Salvador 1925.

<sup>8)</sup> S. Linné: Archaeological Researches at Teotihuacan, Mexico. Stockholm 1934. S. 83-86. Abb. Fig. 113 und 114. — Die „Diosa (oder Virgen) de Tazumal“ soll ursprünglich auf dem Gipfel der größten Pyramide in Tazumal gestanden haben. Genaue Angaben sind darüber nicht vorhanden. Jorge Lardé, der sich darum bemühte, konnte folgende Überlieferung feststellen. „Según la tradición que recogí en la ciudad de Chalchuapa la estela de piedra (la llamada Virgen de Tazumal) que trajo a esta capital el doctor Barberena estaba en la cima más alta del kú de Tazumal y que los curiosos que iban a verla le daba



Ist also das „Museo Nacional ‚David J. Guzmán‘“ in seinem gegenwärtigen, hoffentlich als Übergang anzunehmenden Zustande nicht benutzbar, so ist das 1952 in T a z u m a l bei Chalchuapa im Westen der Republik errichtete kleine Ortsmuseum ein Schmuckkästchen, das von Stanley H. Boggs, der sich große Verdienste um die Archäologie der Republik erwarb und über zehn Jahre lang die Ausgrabungen von Tazumal geleitet hat, entworfen und modern eingerichtet worden ist (Abb. 7). Die gezeigten prachtvollen Tongefäße, kunstvoll geschnitzten Jadeite und anderen Altertümer stammen von den Grabungen in dieser wichtigen Ruinenstätte. Sie sind übersichtlich und geschmackvoll nach modernen Gesichtspunkten der Museumstechnik dem Publikum und der Fachwelt zugänglich gemacht. So ist hier das einzige, heutigen Anforderungen gerecht werdende, wenn auch nur kleine Museum des



Abb. 7. Museo de Tazumal, El Salvador. Blick von der Hauptpyramide. Im Hintergrund der Vulkan Chingo, über den die Landesgrenze gegen Guatemala verläuft.

Aufnahme F. Termer, 28. 10. 1953.

Landes entstanden. Es ist zu bedauern, daß Boggs 1954 seine Tätigkeit einstellen mußte. Da Fachleute gleicher Kompetenz und Erfahrung im Lande nicht zur Verfügung stehen, läßt sich befürchten, daß nicht nur die langjährigen, wichtigen Grabungen unterbrochen werden, sondern auch das schöne kleine Museum ein Torso bleiben wird.

Das Gebiet der Republik El Salvador ist bis auf gewisse Teile in der Mitte, im Norden und Nordosten des Río Lempa in vorkolumbischen Zeiten verhältnismäßig dicht besiedelt gewesen. Daher überrascht es nicht, daß sich überall alte Siedlungsspuren, Kultplätze und eine erstaunliche Menge von Altertümern im Erdboden finden. So ist denn auch bei der intensiven wirtschaftlichen Erschließung und der heutigen hohen Bevölkerungsdichte eine Menge solchen Materials ans Tageslicht gekommen. Hierdurch wurden inter-

vueltas y vueltas hasta que llegó a la base del flanco occidental, de donde fué trasportada al Hospital de aquella ciudad y de allí a San Salvador." Jorge Lardé: Región arqueológica de Chalchuapa. In: Rev. de Etnol., Arqueol. y Ling. Tomo 1, Nros. 3-4, S. 171. — Eine Abbildung des Monumentes ebendort Tafel bei Seite 160. — San Salvador 1926.

essierte Landbesitzer und Intellektuelle in der Hauptstadt veranlaßt, Privatsammlungen anzulegen. Die bedeutendste ihrer Art ist heutzutage die mehrere tausend Objekte umfassende, international bekannte Privatsammlung von Dr. E m e t e r i o O s c a r S a l a z a r in San Salvador, deren Stücke, aus allen Landesteilen zusammengetragen, ihrer Herkunft nach vorwiegend bekannt sind. Ein Nachteil ist nur, daß die näheren Fundumstände meistens nicht feststellbar sind. Die Sammlung ist im Privathaus des Besitzers im Zentrum der Hauptstadt zwangsläufig durch die Enge der Räume zusammengedrängt und daher unübersichtlich untergebracht. Sie enthält zahlreiche ausgezeichnete Beispiele bemalter Maya-Tongefäße aus West-Salvador, schöne Jadeite und zahllose Stücke aus Ton und Stein der alten Nahua-Einwanderer, der sogenannten „Pipiles“. Steinmonumente, Reibsteine und Steinwerkzeuge füllen den Patio des Hauses. Dr. Salazar, selbst ein vortrefflicher Kenner der salvadoreñischen Archäologie, vermehrt fortgesetzt seine Schätze, die an Wert und Zahl die Sammlung des „Museo Nacional“ in den Schatten stellen. Sie besitzt auch den Vorzug, daß große Teile bereits wissenschaftlich von Boggs und anderen Forschern katalogisiert wurden.

Eine andere bedeutende, leider in Kisten verpackte, ungeordnete Sammlung findet sich im Besitz von Don A n i b a l S a l a z a r, dem Bruder des Vorgenannten, in San Salvador. Sie enthält überwiegend Stücke aus dem östlichen Lempa-Gebiet, dessen Archäologie noch besonders weite Lücken in unseren Kenntnissen aufweist. Auch bei dieser Sammlung sind Herkunfts- und Fundangaben mangelhaft. Für die Zukunft stellt sich die wichtige Aufgabe, allein die beiden Salazar-Sammlungen eingehend wissenschaftlich zu bearbeiten, was gegenwärtig schon bei den engen Raumverhältnissen ihrer Standorte praktisch unmöglich ist.

An dritter Stelle stand bis vor einiger Zeit die bekannte Sammlung von Dr. A t i l i o P e c c o r i n i in San Miguel. Sie umfaßte hauptsächlich Objekte aus Ost-Salvador, wo der Ruinenplatz von Q u e l e p a viele Stücke lieferte, darüber hinaus auch viele Objekte aus anderen Landesteilen und aus Honduras. Nach dem Tode des Besitzers ist diese schöne Sammlung leider zerfallen. Heute findet sich noch ein kleiner Rest auf der Hazienda „La Estancia“, nördlich von San Miguel, der aber weniger bedeutende Beispiele bietet. Unter den übrigen Sammlungen, die einzeln hier aufzuzählen zu weit führen würde, ist diejenige des Herrn S o u n d y in Santa Tecla bemerkenswert. Sie ist übersichtlich in einem als Privatmuseum ausgestatteten Raum des Wohnhauses geordnet und enthält besonders Altertümer aus der Umgebung der Hauptstadt und dem Küstengebirge der „Balsam-Kette“. Daß sich in Privatsammlungen von weniger mit der Materie vertrauten Inhabern öfter Fälschungen befinden, sei beiläufig bemerkt.

In HONDURAS steckt das Museumswesen noch in seinen Anfängen. Die Altertumskunde ist dort lange Zeit stiefmütterlich behandelt worden, wenn man von den Mayaruinen Copáns absieht. Stellte sich überhaupt unter den Landesbewohnern ein Interesse an diesen Dingen ein, so wurde es durch die Erforschung dieser großen Tempelstadt der Maya erweckt, die seit den Studien von J. L. Stephens und F. Catherwood klassische Bedeutung erlangt hatte und durch die neueren Grabungen und Rekonstruktionen amerikanischer Archäologen den Stolz der Landeskinder erregte. Dazu kamen neuere archäologische Grabungen in Nordhonduras außerhalb des Mayagebietes, die wichtige Erkenntnisse über die Kulturen der vorkolumbischen Bewohner der Nordküste und ihres Hinterlandes erbrachten. Der Nationalstolz nahm sich das Beispiel von México und Guatemala zum Vorbild, als es 1934 zur Gründung des „Museo



Nacional" in Tegucigalpa kam, das naturkundliche und archäologische Sammlungen aufnahm. Die bereitgestellten Mittel waren und sind unzureichend, so daß das Museum in seinem derzeitigen Zustand einen wenig repräsentativen Eindruck hinterläßt. In einem alten Gebäude dicht bei der Kathedrale im Stadtzentrum untergebracht, enthalten die wenig erhellen Räume die von einem Nordamerikaner übersichtlich und lehrreich aufgestellte naturkundliche Sammlung hauptsächlich zoologischen Inhaltes. Die archäologischen Zimmer sind mit alten Holzschränken und freistehenden Steinbildwerken vollgepfropft, meist ohne Beschriftung und infolge der Dunkelheit schlecht zu betrachten. Diese Sammlung ist zwar klein, enthält aber wertvolle Bruchstücke von Steinmonumenten aus Copán und Tongefäße der Mayakultur sowie solche aus der Gegend von Comayagua und dem Gebiet des Yojoa-Sees. Die archäologische Abteilung bezieht sich also nur auf einen kleinen Ausschnitt in dem weiträumigen Lande. Um so deutlicher hebt sie die großen Lücken seiner archäologischen Erforschung hervor.

Zur Zeit meines Besuches im Februar 1954 wurde das Museum von dem für die Sache begeisterten jungen Amateur Don Juan Vogelsang betreut, dem Sohn eines aus Genf gebürtigen Vaters und einer hondureñischen Mutter. Der Personalbestand des Museums weist außer dem damals freien Direktorposten die Stelle eines zoologischen Präparators und zwei Aufseher aus. In dem engen Hofe werden lebende Tiere des Landes in primitiven Holzkisten mit Drahtgittern und in Holzkäfigen gehalten, was den Betrachter nur mit Mitleid für die armen Geschöpfe erfüllen kann.

Außerhalb der Hauptstadt Tegucigalpa ist 1938 unter nordamerikanischem Einfluß ein Lokalmuseum in Copán eingerichtet worden, das Funde aus den Ruinen und ihrer Nachbarschaft zeigt. Es untersteht der Aufsicht von Don Jesús Nuñez Ch. Sein gegenwärtiger Zustand entzieht sich meiner Kenntnis. Als ich 1928 in den Ruinen weilte, war von solchen Fortschritten noch nichts zu bemerken.

Ebensowenig habe ich das 1946 gegründete „Museo de Comayagua“ in der gleichnamigen Stadt besichtigen können, das Funde aus der Umgebung enthält und von einem Betreuer verwaltet wird. 1946 entstand ferner das Lokalmuseum in San Pedro Sula, in dem Funde aus der Umgebung des Yojoa-Sees und Steinmonumente von Los Naranjos untergebracht sind. Eine wissenschaftliche Leitung ist nicht vorgesehen.

Die geringe Entwicklung des einheimischen privaten Sammlungswesens in Honduras bezeugt das mangelhafte Interesse weiterer Kreise der Bevölkerung an der alten Geschichte ihrer Heimat, vielleicht dadurch mitbedingt, daß das heutige indianische Element bis auf wenige völlig europäisierte Reste verschwunden ist. Ein verheißungsvoller Anfang zum Besseren wurde durch das eifrige Wirken von Monsignore Lunardi gemacht, als er sich bemühte, durch Veröffentlichungen und Vorträge Sinn und Verständnis für die indianische Geschichte und Kultur des Landes in breiten Schichten der Bevölkerung zu erwecken. Mit seiner Abberufung kam leider dieser Aufschwung zum Erliegen. Auf den jähen Anstieg des Interesses jener Jahre gehen die kuriosen, teilweise in freier Phantasie ausgeführten Imitationen von Mayamonumenten und -bauwerken eines hondureñischen Bildhauers zurück, die auf der Plaza de la Concordia aufgestellt sind. Übrigens ist dieselbe Erscheinung auch anderwärts, z. B. in San Salvador, zu beobachten, nämlich an öffentlichen Plätzen oder in Parks auf unser Stilempfinden geschmacklos wirkende moderne Stilisierungen altindianischer monumentaler Kunst und Architektur zur Schau zu stellen, eine Tendenz, die mir noch am besten in Mérida in Yucatán gelungen zu sein scheint.

Wenden wir uns nunmehr NICARAGUA zu, so gilt das für Honduras Gesagte dort noch in höherem Maße. Archäologisch bestehen noch viel größere Lücken. Unsere etwas besseren Kenntnisse beziehen sich auf die pazifische Randzone. Ihr gegenüber ist der ganze Osten der Republik zwischen den großen Seen und dem Karibischen Meer praktisch eine Terra incognita für den Archäologen. Die vorkolumbische Bevölkerung war kulturell weniger entwickelt als die Stämme, die von der Fonseca-Bucht bis zur Halbinsel Nicoya die breite, mit Vulkanen besetzte Senke bevölkerten. Sie standen künstlerisch auf größerer Höhe als die übrigen Stämme in dem Gebirgsland des Nordwestens und in den Urwäldern des Ostens. Dichte Besiedlung und hohe Kunst-

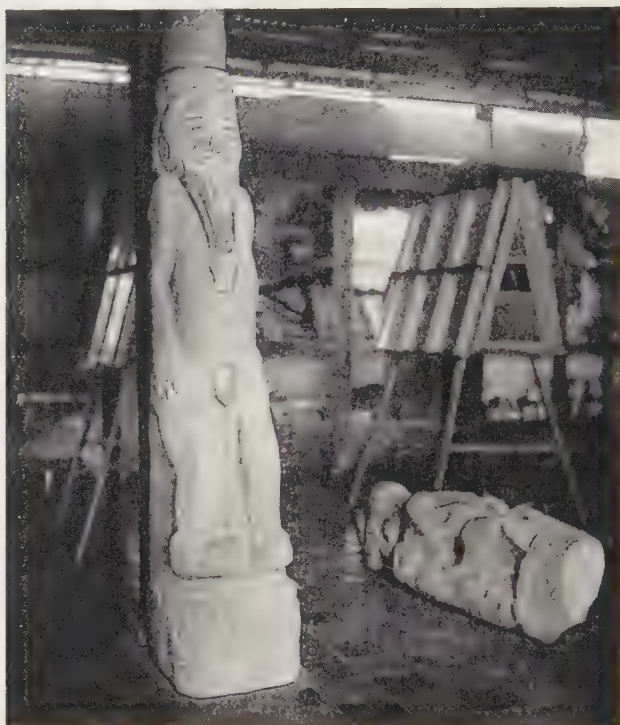


Abb. 8. Museo Nacional. Managua, Nicaragua. Aufrecht stehende Statue von Zapatera, Punta del Sapote. Im Hintergrund zoologische Ausstellung.

Aufnahme F. Termer, 12. 2. 1954.

fertigkeit haben daher vor allem ihre Spuren in der Zone zwischen dem Managua- und Nicaragua-See einerseits und dem Pazifischen Ozean andererseits hinterlassen, so daß sich dort viele Altertümer, besonders schöner buntfarbiger Keramiken und auch Steinbildwerke, finden. Wissenschaftlich wertvolle Ausgrabungen sind vor längerer Zeit vereinzelt in diesem Gebiet vorgenommen worden, aus neuerer Zeit fehlen sie. Große Mengen von Tonwaren sind Zufallsfunde oder durch wilde Grabungen von Schatzsuchern und Händlern geborgen worden und haben, in private Hände gelangt, zu ansehnlichen Sammlungen geführt. Auf solches Material mußte sich S. K. Lothrop stützen, als er das bisher umfassendste und beste Werk über die Altertümer Nicaraguas schrieb<sup>9)</sup>.

<sup>9)</sup> S. K. Lothrop: Pottery of Costa Rica and Nicaragua. 2 Bände. New York 1926.



Ein „Museo Nacional de Nicaragua“ wurde schon 1897 geplant und 1900 in Managua eröffnet. Es fiel dem schweren Erdbeben von 1931 zum Opfer, so daß erst einige Jahre später seine Wiederherstellung erfolgte. Sein heutiger Zustand macht den Eindruck eines Provisoriums. In einem großen Schuppen mit Wellblechdach und einem einzigen Raum sind zoologische und archäologische Sammlungen gemeinsam ausgestellt. Größere Steinbildwerke stehen oder liegen frei auf dem Boden; in einigen Holzschränken sind dicht gedrängt Tongefäße zu sehen, meist unzureichend, wenn überhaupt beschriftet (Abb. 8). Im gleichen Raum befindet sich das Büro ohne Abtrennung von der Ausstellung und eine kleine, kaum nennenswerte Bibliothek. Alles in allem: Das Nationalmuseum in Managua ist das Aschenbrödel aller seiner Geschwister in Mittelamerika. Es bedarf unbedingt eines Neubaus und einer angemessenen Neuauftellung der sehr wichtigen Objekte, etwa der bekannten Monumente des sogenannten „Q-Komplexes“ und anderer aus dem so wenig bekannten Departamento de Chontales. Schuld an dieser Vernachlässigung ist das Fehlen ausreichender finanzieller Mittel staatlicherseits. Die sehr rührige Leiterin und gute Kennerin der Archäologie des Landes, Señorita Doña Crisanta Chavez, und ihre einzige Hilfskraft, Señorita Doña Leonor Martínez Ramírez, widmen sich mit Enthusiasmus bei geringster Besoldung der Sache des Museums, was beiden Damen hoch angerechnet werden muß. Noch mehr als in Honduras ist in Nicaragua das Fehlen des Interesses in der Bevölkerung an der Archäologie des Landes zu beobachten. Nur wenige widmen sich ihrer Beschäftigung, bleiben aber meist im Verborgenen. Staatlicherseits werden solche Forschungen bisher nicht unterstützt.

In Managua soll noch ein „Museo Arqueológico del Instituto Pedagógico de los Hermanos Cristianos“ seit 1916 bestehen. Bei meinem Aufenthalt in der Hauptstadt im Februar 1954 konnte mir niemand sagen, ob es noch existierte. Außerhalb von Managua gibt es eine sehenswerte, mehrere Hunderte von Gegenständen enthaltende Lokalsammlung in Nindirí, die von einem für die alte Geschichte und die moderne Volkskunde seines Heimatbezirkes begeisterten Ortseinwohner, Don José María Gutiérrez, zusammengebracht und in seinem Hause ungeordnet und unbeschriftet der Allgemeinheit zugänglich gemacht worden ist. Ihrem Inhalt nach ist diese aus der Gegend von Nindirí und Masaya stammende Sammlung wissenschaftlich bedeutend, und sie sollte daher einem zukünftigen neuen Nationalmuseum einverleibt werden. Auch die durch gute ältere Stücke, Tanzmasken und Tanzkleidung, ausgezeichnete ethnographische Abteilung aus Masaya und Nindirí würde manches moderne Museum zu besitzen sich glücklich schätzen.

Schließlich ist das „Museo Arqueológico del Colegio Centro América“ in Granada zu erwähnen, das von den Patres dieses schönen Institutes, des größten seiner Art in Mittelamerika, eingerichtet wurde. In dem geräumigen Hofe der Schule ist unter freiem Himmel auf Podesten eine größere Zahl der berühmten Monumente von der Insel Zapatera im Nicaragua-See erst seit einigen Jahren zur Aufstellung gelangt, und im Gebäude ist eine kleinere archäologische Sammlung aus der Umgebung von Granada und Nindirí geordnet ausgestellt. Alles macht einen gepflegten Eindruck. Für das Zustandekommen des Museums im Jahre 1920 hatten sich die Patres Petroni Zagni, S.J., und Bernardo Ponsol, S.J., große Verdienste erworben. Später widmete sich P. Manuel Ignacio Pérez-Alonso, S.J., mit seiner umfassenden Sachkenntnis dem Ausbau der Sammlung und leitete die Überführung eines Teiles der Monumente von Zapatera in die Wege. Der Rest konnte wegen der Abberufung des Paters ins Ausland nicht mehr nach Granada gebracht werden. Ein Vergleich der im Hofe stehenden Monumente mit den alten Zeichnungen von

Squier und Bovallius läßt die seitdem weit fortgeschrittene Verwitterung deutlich hervortreten, so daß manche Einzelheiten nur noch schwach, wenn überhaupt, zu erkennen sind. Ob es unter solchen Umständen angebracht ist, die Figuren unter freiem Himmel schutzlos der Sonne und dem Regen auszusetzen, sollte vom Standpunkt der Erhaltung dieser einmaligen Zeugen einer noch nicht sicher feststellbaren Bevölkerung verneint werden. Das Beispiel der Mayastelen im Museum zu Guatemala und, worauf unten eingegangen wird, dasjenige der Steinfiguren im Museum zu Panamá könnten als Vorbilder dienen.



Abb. 9. Granada. Hof des Colegio mit Statuen von der Zapatera-Insel.

Aufnahme F. Termer, 9. 2. 1954.

In COSTA RICA treffen wir in der Hauptstadt San José ein „Museo Nacional“ an, das nach Inhalt und Organisation an zweiter Stelle nach dem Museum in Guatemala-Stadt folgt. Das schöne Land, bewohnt von einer geistig lebendigen, Kunst und Wissenschaft gegenüber aufgeschlossenen Bevölkerung, besitzt den Ruf, eine besonders reiche archäologische Zone Mittelamerikas sein eigen zu nennen, aus der im Laufe der Zeit zahllose Funde von kunstvollen Erzeugnissen der Töpferei, Steinskulpturen, edlen Schmucken aus Jadeit, Nephrit und anderen Gesteinen sowie reiche Goldsachen ans Tageslicht gekommen sind. Die Altertümer stammen vorwiegend aus den wirtschaftlich erschlossenen Gebieten auf der zentralen Mesa des Hochlandes, aus der Halbinsel Nicoya im pazifischen Randgebiet und aus der atlantischen Tieflandzone. Die übrigen, archäologisch nicht weniger wichtigen und allem Anschein nach nicht minder ergiebigen Landesteile im Süden der Republik und im Norden der Vulkankette sind noch wenig bekannt und wissenschaftlich bisher kaum erforscht worden.

Im 19. Jahrhundert wurden größere und kleinere Privatsammlungen in der Hauptstadt San José und manchen Kleinstädten auf der Mesa und auf Plantagen angelegt. Darunter war die große Sammlung Troyo, die den Anlaß gab, daß mit ihr ein Nationalmuseum in San José im Jahre 1887 gegründet wurde.



Es war die Zeit, als sich der deutsche Bischof Thiel mit deutschen Patres des Pauliner-Ordens eine mit der Missionsarbeit verbundene eifrige wissenschaftliche Erforschung der Archäologie, Ethnographie und Linguistik Costa Ricas angelegen sein ließ. Die Ordensniederlassung schuf daher ebenfalls ein kleines Museum in San José im Jahre 1893. Zeitumstände, wechselndes Interesse und die schweren Erdbeben des Jahres 1910 gingen an beiden Einrichtungen nicht spurlos vorüber. Erst in der Zeit zwischen den Weltkriegen wurde das Nationalmuseum zu neuem Leben durch die rührige Tätigkeit von Professor Jorge A. L. i. n. e. s erweckt und sammlungsmäßig erweitert. Da Botanik und Zoologie



Abb. 10. Museo Nacional. San José de Costa Rica. Innenhof mit großer Steinkugel aus den Llanos de Térraba, Süd Costa Rica. Der linke Gebäudeteil enthält die naturkundliche Sammlung.

Aufnahme F. Termer, 24. 3. 1954.

stets in Costa Rica durch landeseinheimische und ausländische Forscher, so namentlich durch Henri Pittier de Fabrega, eifrig gefördert worden waren, lag es nahe, dem Museum entsprechende naturwissenschaftliche Sammlungen einzugliedern. Vor einigen Jahren wurden eine moderne Organisation und räumliche Neuaufstellung des Museums notwendig, das nunmehr in den Gebäuden eines alten, im Osten der Hauptstadt gelegenen Forts unter geschickter Ausnutzung der vorhandenen Baulichkeiten untergebracht worden ist. Das Verdienst, diese Aufgaben mustergültig gelöst zu haben, kommt der bekannten nordamerikanischen, in San José ansässigen Archäologin und Ethnologin Doris Stone und Herrn Charles A. Balser zu, die in enger Zusammenarbeit mit dem Direktor des Museums, Lic. Carlos Meléndez Ch., als Archäologen und Ethnologen und dem Ingeniero Don Alfonso Jiménez als Leiter der naturwissenschaftlichen Abteilung die moderne Aufstellung durchgeführt haben, wobei letztere im März 1954 noch nicht beendet war. So findet der Besucher gegenwärtig in einem Längsflügel des um einen großen rechteckigen, mit einer Rasenfläche geschmackvoll ausgestatteten Hof gruppierten Forts die archäologische Ausstellung (Abb. 10). Größere Steinbildwerke

sind in Gruppen frei, kleinere in Wandvitritten, teilweise mit Innenbeleuchtung, aufgestellt. Typische Grabanlagen sind in natürlicher Größe nachgebildet. Die Tongefäße stehen sämtlich in Schränken und Wandvitritten mit Beleuchtung (Abb. 11), was auch bei der umfangreichen, hervorragenden Jadeitsammlung der Fall ist (Abb. 12). Ebenso ist man in einem besonderen Raum mit der eindrucksvoll von künstlichem Licht bestrahlten Goldsammlung verfahren.

Der anschließende Querflügel birgt in einem langgestreckten Saal eine nicht überladen wirkende ethnographische Ausstellung der Reste der heutigen Indianerbevolkerung, besonders der Boruca-Gruppen im Süden des Landes. Ähnlich wie in Guatemala sind modern stilisierte, aus Holzbrettern geschnittene lebensgroße Figuren in Gruppen geordnet zur Darstellung der Tracht verwendet worden (Abb. 13). Auch das Modell einer Eingeborenenhütte in natürlicher Größe mit Inventar gibt einen vorzüglichen Eindruck von der Wohnweise, der Lebensfürsorge und dem Handwerk der stark europäisierten Indianer. Besonderes Gewicht wurde auf die Anlage einer wissenschaftlich geordneten Studiensammlung im Magazin gelegt. Auf Holzgestellen sind, regional verteilt, die archäologischen Stücke aufgestellt. Sie sind gut katalogisiert und daher wissenschaftlich auswertbar. Hervorzuheben ist ferner die vorzügliche Beschriftung der Schausammlung mit einführenden Texten.

Schon in früherer Zeit wurden vom Museum in zwangloser Folge Veröffentlichungen herausgegeben. Sie werden nach der Neuorganisation fortgesetzt. So erschien die übersichtliche Einführung in die alten Goldverarbeitungstechniken von Doris Stone, und seit Mai 1954 ist eine Zeitschrift „Museo“ eröffnet worden<sup>10</sup>). Erfreulich ist, daß die Leitung des Museums die Feldforschung zu fördern sucht und hierbei fremden Forschern ein liberales, großzügiges Entgegenkommen erweist.

Die Leitung des „Museo Nacional“ ruht in den Händen eines Ausschusses, dem Doris Stone, Charles Balser, der Direktor Meléndez und eine Sekretärin angehören. Der Direktor betreut die archäologische und ethnographische, der Ingeniero Jiménez die naturwissenschaftliche Abteilung. Einige Aufseher, die auch zu technischen Arbeiten herangezogen werden, ergänzen den Personalbestand.

Weniger günstig als um das „Museo Nacional“ ist es um das „Museo del Colegio Seminario“ der Pauliner bestellt. Hier zeigt man nicht mehr das frühere Interesse an diesen Dingen, so daß die Sammlung verfallen ist. In einem engen Nebenhof des Seminars stehen die Reste ungepflegt herum. Es sind besonders interessante, noch niemals wissenschaftlich bearbeitete bzw. veröffentlichte kleine und große Steinbildwerke aus dem Gebiet von N a c a s c o l a am Golfo del Papagayo, die von Bischof Thiel nach der Hauptstadt gebracht wurden. Neben Figuren vom Stil derjenigen auf der Insel Zapatera finden sich andere eines singulären Stils, über die an anderer Stelle berichtet werden soll<sup>11</sup>). Das Naheliegende, die einmaligen, wertvollen Altertümer in das Nationalmuseum zu verbringen, hat sich bis jetzt nicht durchführen lassen.

Besonders stolz darf Costa Rica auf die Goldsammlung sein, die in den Tresoren des „Banco Central“ in San José aufbewahrt wird. In kleinen Schaukästen sind dort prächtige Goldfiguren und Schmuckgegenstände, unter denen sich einige Objekte aus Gräbern der archäologisch noch unerforschten Halbinsel Osa befinden, ausgelegt. Einige Stücke der Sammlung sind in der in unserer Anmerkung 10 zitierten Schrift von Doris Stone abgebildet. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß in jüngster Zeit häufiger raffiniert

<sup>10</sup>) Doris Stone: Orfebrería Pre-Colombina. Museo Nacional. Universidad de Costa Rica. San José de Costa Rica. Abril de 1951. 63. S., 15 Abb., 12 Tafeln. — „Museo“, Boletín informativo del Museo Nacional de Costa Rica. A cargo de Lic. Carlos Meléndez Ch., Prof. Noemi Morales M., Ing. Alfonso Jiménez M. Año I, Nr. 1, Mayo 1954. — Nr. 7, Noviembre 1954.

<sup>11</sup>) Als einziges von diesen Monumenten ist m. W. die den „Zapatera-Stil“ repräsentierende, 2 Meter hohe, von einem Ungeheuerkopf gekrönte Steinfigur bisher abgebildet worden, in: Víctor M. Cabrera, Guanacaste. San José, Costa Rica 1924, S. 279





Abb. 11. Museo Nacional. San José de Costa Rica. Archäologischer Saal. Wandvitrine mit Chorotega-Figuren aus Ton. Innenbeleuchtung.

Aufnahme F. Termer, 24. 3. 1954.



Abb. 12. Museo Nacional. San José de Costa Rica. Von innen erleuchteter Schrank mit Jadeitschmuck auf Glasplatten über dunklem Samt.

Aufnahme F. Termer, 24. 3. 1954.

hergestellte Fälschungen von Goldobjekten in Costa Rica auftauchen. Man stößt auf sie in manchen Privatsammlungen.

Unter den von mir besichtigten seien die umfangreiche Sammlung des Lic. Don Máximo Acosta Soto mit prächtigen Tongefäßen und Jadeiten aus Nicoya und die Sammlungen von Hein und Balser in San José hervorgehoben, von denen namentlich erstere eine große Anzahl von Chorotega-Altertümern birgt, letztere sich durch kostbare Jadeite aus der atlantischen Tieflandzone auszeichnet. Viele Stücke aus Privatsammlungen sind von Lothrop veröffentlicht worden (siehe Anm. 9).



Abb. 13. Museo Nacional. San José de Costa Rica.  
Ethnographischer Saal. Hütte und Trachten der Boruca-Indianer.

Aufnahme F. Termer, 24. 3. 1954.

PANAMA besitzt seit 1925 ein reich ausgestattetes „Museo Nacional de Panamá“, das wieder naturwissenschaftliche und archäologische Sammlungen verbindet. Räumlich ist es unzureichend, weil in einem viel zu kleinen Gebäude, untergebracht. Das Erdgeschoß ist der archäologischen, das Obergeschoß den naturkundlichen Sammlungen eingeräumt. Magazine fehlen, daher sind die beiden Schauräume überfüllt. Was der archäologische Saal bietet, erweckt das Entzücken jedes Archäologen. Hier findet er die hervorragenden Beispiele der bemalten Keramik von Coclé, schöne Ton- und Steinobjekte aus Chiriquí und Veraguas. Vor allem ziehen die seltsamen, erst 1947 am Südfuß des Vulkans Chiriquí bei Barriles entdeckten Doppelfiguren das Auge des Besuchers auf sich, eigenartig nicht nur wegen des strengen Stils, sondern auch wegen der Anordnung der Figuren, insofern die eine rittlings auf den Schultern der anderen sitzt, eine Darstellung, die einzigartig in der vorkolumbischen Kunst des Doppelerteils ist (Abb. 14). Bewunderung erregen die prachtvollen Prunkmahlsteine aus West-Panamá, unter denen ein Exemplar von 2,18 m Länge und 0,36 m Höhe wohl das bisher größte seiner Art ist.

Die Leitung des Museums liegt in den Händen von Dr. Alejandro Méndez, der sich als Naturwissenschaftler mit großer Sachkenntnis dem



Ausbau seines Fachgebietes widmet, aber auch mit Eifer sich der archäologischen Sammlung annimmt, deren wissenschaftliche Bearbeitung eine besondere Arbeitskraft dringend erfordert, wie es mit Recht von Dr. Méndez verlangt wird. Das Museum verfügt nur über je eine Assistentenstelle, die zur Zeit von Señorita Rita Adames versehen wird, und Verwaltungsangestellte. Sonst weist der Personalbestand nur noch drei Aufseher auf.

Es ist bedauerlich, daß wegen fehlender finanzieller Mittel die seiner Bedeutung entsprechende räumlich ausreichende Unterbringung des Museums



Abb. 14. Museo Nacional. Panamá-Stadt. Archäologischer Saal.  
Doppelfigur aus Barriles in West-Panamá. (Im Vordergrund spiegelnde Pultschreibe).

Aufnahme F. Termer, 1. 4. 1954.

noch nicht durchführbar war. Aus diesem Grunde war es noch nicht möglich, die sehr beachtliche Goldsammlung aus Chiriquí und die umfangreichen ethnographischen Sammlungen von den Stämmen im östlichen Panamá (San Blas-Cuna, Chocó) auszustellen. Es fehlt an zulänglichen Magazinen, an technischen Werkstätten, und die Bibliothek ist ganz unzureichend. Die spärlichen, vom Unterrichtsministerium zur Verfügung gestellten Mittel haben es verhindert, daß Publikationen des Museums herausgegeben werden können. Wäre es der Fall, dann hätte die internationale Fachwelt längst Kenntnis von den Barriles-Monumenten erhalten. Bei der großen Bedeutung der Sammlungen ist es dringend zu wünschen, daß sich die Landesregierung dem Ausbau des Nationalmuseums geneigter als bisher zeigt, zumal sie für die Entwicklung der wissenschaftlichen Erforschung Panamá's durch die Förderung der Universität und ihrer Institute bereits manches getan hat.

Auch in Panamá bestehen größere Privatsammlungen, in denen die Gegenstände von West-Panamá (Chiriquí, Veraguas, Coclé) hauptsächlich vertreten

sind, so die große Sammlung von Mr. Karl P. Curtis in Gamboa (Canal Zone), die ich aus Zeitmangel nicht mehr besichtigen konnte, und die vornehmlich Keramiken und Goldfunde aus Chiriquí und Veraguas umfassende Sammlung des Herrn Ferdinand Grebien in Colón. Die Archäologie von Ost-Panamá ist allgemein schwach vertreten. Abgesehen von Grabungen Sigvald Linnés im Jahre 1927 sind entsprechende Feldforschungen nicht wieder aufgenommen worden, so daß wir gerade über dieses wichtige Verbindungsstück zwischen Mittel- und Südamerika archäologisch mangelhaft unterrichtet sind.

Der auf meiner 1953/54 durchgeführten Reise durch die mittelamerikanischen Republiken gewonnene Einblick in den gegenwärtigen Stand des Museumswesens hebt Guatemala und Costa Rica als die Staaten heraus, die am weitesten mit der Modernisierung ihrer Sammlungen vorangekommen sind. An sie schließt sich Panamá an, wenn auch gerade dort die museale Entwicklung aus finanziellen Gründen gehemmt wird. In den restlichen Ländern muß noch viel getan werden, um sie zu Rivalen der drei anderen werden zu lassen. Allgemein leiden alle Museen Mittelamerikas unter den unzulänglichen Mitteln, die die Regierungen für sie zur Verfügung stellen, sei es auf dem technischen Sektor der Konservierung und Magazinierung, sei es auf dem Sektor der Gehälter und Löhne. Unter solchen Bedingungen ist es nicht zu verwundern, daß sich nur wenige bereit finden, sich berufsmäßig der Museumslaufbahn zu widmen.

#### A n m e r k u n g :

Der „Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research“ in New York sei an dieser Stelle aufrichtiger Dank für die Unterstützung zwecks Beigabe von Abbildungen in diesem Beitrag ausgesprochen.

# Das Cotoque Die Maya-Sprache von Chicomucelo

Von  
Günter Zimmermann

Mit 3 Abbildungen

Während die zahlreichen Mayasprachen sprechenden Völker und Stämme einen geschlossenen und seit langer Zeit nicht wesentlich veränderten Siedlungsraum im nördlichen Mittelamerika einnehmen, finden wir bekanntlich als einzige Vertreter räumlich weit von ihnen getrennt im heutigen nördlichen Vera Cruz und San Luis Potosí, die gleichfalls eine Mayasprache sprechenden Huasteken vor, wobei geschichtliche Überlieferungen altmexikanischer Quellen und archäologischer Tatsachen übereinstimmend ihre lange, im einzelnen noch nicht einwandfrei zu datierende Anwesenheit in diesem Gebiet bezeugen. Es ist verständlich, daß diese Existenz der Huasteken im Norden weitab von der kompakten Masse der übrigen Mayavölker im Süden in verschiedener Hinsicht ein Schlüsselproblem der mesoamerikanischen Altertumskunde ist. Alle hierfür theoretisch denkbaren Erklärungen haben ihre Anhänger gefunden: daß die Huasteken bei einer allgemeinen Nord-Süd-Wanderung im Norden verblieben, während alle übrigen Mayastämme weiter südlich wanderten; daß der Süden die Urheimat der Mayavölker ist, wobei die Huasteken als einzige nach Norden wanderten; oder daß schließlich einmal eine zusammenhängende Mayabevölkerung längs der mexikanischen Golfküste ansässig gewesen war, deren räumlicher Zusammenhang durch sich dazwischendrängende anderssprachige Völker, insbesondere Totonaken und Mexikaner, aufgerissen wurde — die heute wohl am meisten bevorzugte Interpretation.

Dieses Huastekenproblem wurde weiter dadurch kompliziert, daß Carl Sapper 1894 in dem südchiapanekischen Dorf Chicomucelo, also im Südraum der Mayavölker, eine Sprache vorfand, die sich stark von den benachbarten Mayasprachen unterschied, dem räumlich weit entfernten Huastekischen aber offenbar näher stand, als jede andere uns bekannte Mayasprache.

Das von Sapper 1897 im Anhang zu seinem Werk „Das Nördliche Mittelamerika“ publizierte Material von 169 Wörtern wurde erst 1926, gewissermaßen in letzter Stunde, von Franz Termer bei einem eigens zu diesem Zweck durchgeführten Besuch in Chicomucelo ergänzt (s. Termer 1928). Nur unter Schwierigkeiten konnte Termer drei Individuen in hohem Alter ausfindig machen, die dieser von Sapper entdeckten Sprache noch mächtig waren, die sonstigen im Dorfe ansässigen Einwohner sprachen benachbarte Mayasprachen (Motozintleca, Mam) oder bereits spanisch (s. Abb. 1). Termer konnte 284 Wörter aufnehmen, von denen ein Teil bereits von Sapper verzeichnet war, insgesamt sind uns 345 Wörter zuzüglich 28 Zahlwörter bekanntgeworden, Sätze oder zusammenhängendes Sprachmaterial fehlen völlig. Auch der Name dieser Sprache ist unbekannt, so daß wir sie einfach als die Mayasprache von Chicomucelo oder als das Chicomuceltekische bezeichnen.

Der von Sapper entdeckte auffallende Zusammenhang mit dem Huastekischen konnte von Termer auch für sein aufgenommenes Material bestätigt werden, wobei freilich das für die damalige Zeit vorliegende Vergleichsmaterial aus dem Huastekischen nicht sehr umfangreich war: für etwa 100 Begriffe fehlten huastekische Äquivalente. Immerhin belief sich die Zahl befriedigender Übereinstimmungen auf etwa 20 Prozent der verglichenen Wörter.

Der von Sapper und Termer festgestellte Zusammenhang der Mayasprache von Chicomucelo mit dem Huastekischen ist seitdem wohl allgemein akzeptiert, lediglich Schuller verhält sich mehrfach noch ablehnend (Schuller 1923-24, p. 797, Anm. 20 und 1924-27b, p. 149, Anm. 43). Näher mit dem Material beschäftigt haben sich allerdings wenig Autoren. Kroeber (1939-44, p. 159-160) bestätigt



die Feststellungen Sappers und Termers, verweist auf einige interne Unterschiede zwischen beiden Sprachen und teilt sie seiner Tieflandgruppe der Mayasprachen zu. Die von Termer erwogenen Beziehungen des Chicomucelteckischen zu benachbarten Sprachen (Jacalteco, Chuj, Mam) dagegen findet er nicht sehr überzeugend, sieht vielmehr in ihnen sekundäre Einflüsse. — M. Swadesh (1953) untersucht mit Hilfe einer neuen Methode, der Glottochronologie, den zeitlichen Abstand der Trennung zwischen Huastekisch und dem Maya von Yucatan (Anm. 1) und kommt hierbei auch auf die Beziehungen zwischen dem Chicomucelteckischen und Huastekischen zu sprechen. Er nimmt eine Trennung dieser beiden Sprachen in relativ rezenter Zeit an, wobei der gegenseitige Abstand etwa dem Englischen und Deutschen entspräche. Die Möglichkeit, daß die Chicomucelteken „wohl nur eine spät eingewanderte Huasteken-Kolonie“ sind, wurde übrigens auch schon von Sapper ins Auge gefaßt (1905, p. 5).



Abb. 1. Die Gewährsleute Termers in Chicomucelo  
Aufnahme: Franz Termer, März 1926

Muß also nach Lage der Dinge die Mayasprache von Chicomucelo an Ort und Stelle als erloschen gelten, so führten dennoch glückliche Umstände dazu, daß das vorliegende Material zu dieser Sprache in willkommener Weise vermehrt werden konnte.

Gelegentlich eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglichten Aufenthaltes in Paris im Oktober 1953 konnte der Verfasser die in der dortigen Bibliothèque Nationale vorhandenen reichhaltigen Schätze zur mittelamerikanischen Linguistik studieren und fand dabei in einem kleinen handschriftlichen Werkchen, betitelt: „Confesonario en lengua Chanabal, año de 1775“, auf zwei Seiten einen fragmentären Beichtspiegel in Spanisch und in der Sprache von Chicomucelo, wobei ausdrücklich der Name dieser Sprache, nämlich „Cotoque“, angegeben wird (Anm. 2). Dieser leider nur kurze Beichtspiegel stellt das bisher älteste Dokument über die Mayasprache von Chicomucelo dar (s. Abb. 2). Daß es sich in der Tat um die von Sapper und Termer gefundene besondere Sprache dieses Ortes handelt, lehrt ein kurzer Vergleich einschlägiger Wörter des Beichtspiegels mit deren Sprachaufnahmen. Ange-

sichts dieser Übereinstimmungen können wir also den dort angegebenen Namen „Cotoque“ als Name für die Mayasprache von Chicomucelo übernehmen.

Bei seinem oben erwähnten Aufenthalt in Chicomucelo hatte Sapper Sprachaufnahmen durchgeführt, die nur teilweise in seinem genannten Werk veröffentlicht wurden. Die restlichen Aufzeichnungen überließ Sapper später Walter Lehmann, sie blieben dann lange verschollen, bis sie gleichfalls im Herbst 1953 im Lehmann-Nachlaß im Besitz der Lateinamerikanischen Bibliothek zu Berlin von Th. S. Barthel wiedergefunden und dem Verfasser zur Bearbeitung überlassen wurden (Anm. 3). Dieses Sapper-Manuskript enthält

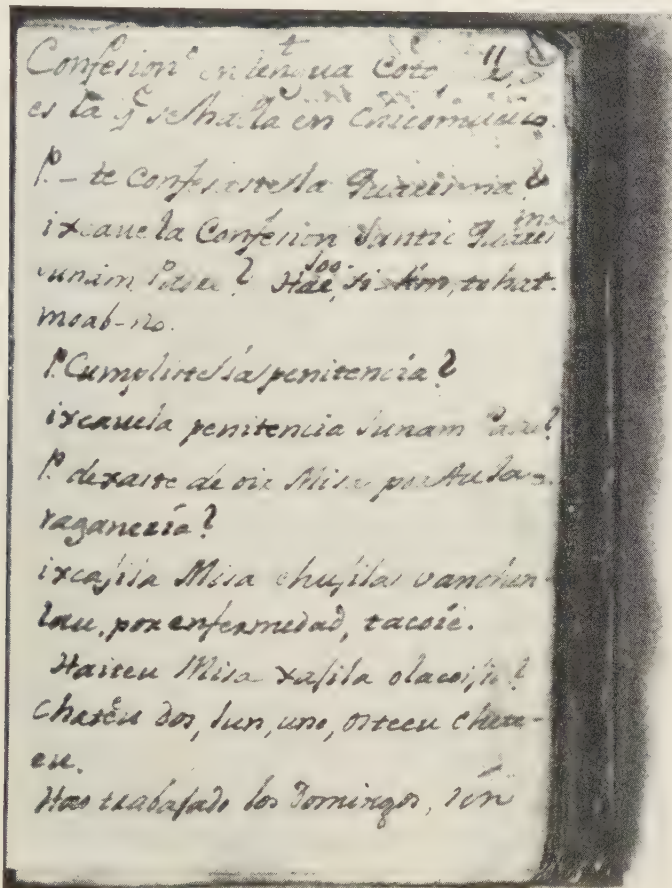


Abb. 2. Der Beichtspiegel von 1775

Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. Mexicain Nr. 423, f. 11 r/v

auf zwei Bögen 161 nicht im „Nördlichen Mittelamerika“ veröffentlichte Wörter, von denen 75 neu sind, während die anderen inzwischen bereits in der Termer-schen Liste erscheinen und sich so in willkommener Weise ergänzen oder be-stätigen. Ferner enthält das Sapper-Manuskript 17 kurze Sätze, so daß zu-sammen mit dem Beichtspiegel von 1775 erstmalig einigermaßen zusammen-hängendes Satzmaterial der Cotoque-Sprache zugänglich ist.

Eine weitere Vermehrung um ein gutes Dutzend Wörter ergab eine Durch-sicht der Feldaufzeichnungen von Franz Termer, die dem Verfasser freund-lichst zur Einsicht überlassen wurden. Diese wurden damals wegen ihrer frag-würdigen Zuverlässigkeit von der Veröffentlichung ausgeschlossen, erwiesen sich aber im Lichte einer erneuten Überprüfung über das Huastekische als durchaus verwertbar.





Wörter nach dem Sapper-Manuskript an sinngemäß passender Stelle eingeordnet wurden; alle nach Sapper oder Termer neugewonnenen Wörter wurden hierbei durch einen Stern gekennzeichnet. Der größte Teil der huastekischen Äquivalente entstammt dem Andradematerial, die Herkunft hieraus wurde nicht besonders hervorgehoben, während alle sonstigen Quellen angegeben wurden, unter Beibehaltung ihrer Transkription. Haben die huastekischen Beispiele gegenüber dem deutschen Grundbegriff zusätzliche oder zu Vergleichszwecken angeführte abweichende Bedeutungen, so werden diese wie in

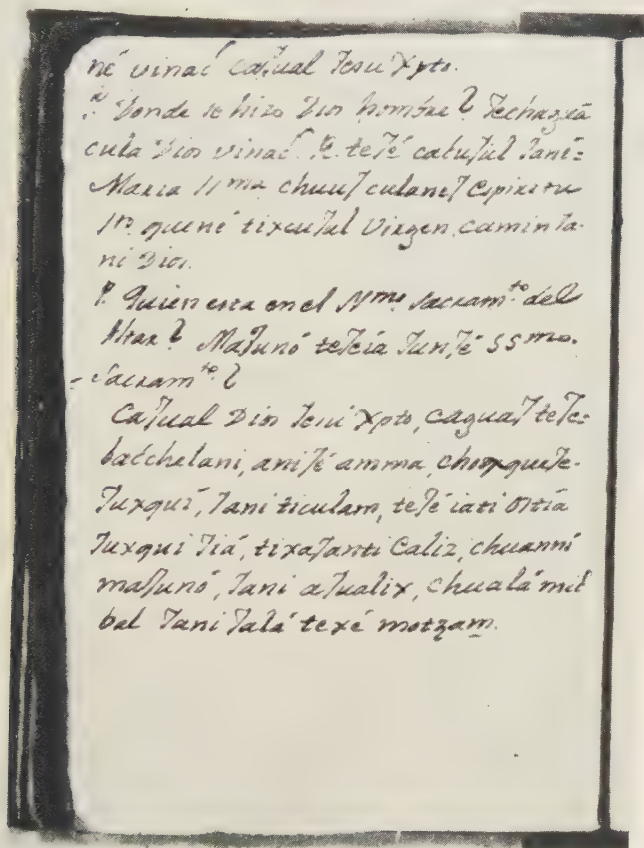


Abb. 3b. Schlußbild zu vorhergehender Seite

den Quellen vorgefunden dazugegeben. Abgekürzt wurde Tapia Zenteno (1767) mit TZ, Larsen-Pike (1949) mit L/P. Herr Larsen in Valles, Mexico (S. L. P.), war so freundlich, das Cotoquematerial durchzusehen. Die seinen Anregungen entnommenen huastekischen Wörter sind mit „Larsen“ gekennzeichnet.

Dem Verfasser ist es eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle für wertvolle Hilfe und Förderung seinen Dank abzustatten, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Hilfe zur Durchführung seiner Studien in Paris, dem Summer Institut of Linguistics in Mexico und insbesondere den Herren Prof. Termer, Dr. Barthel und Herrn Larsen für die Überlassung des Materials und mannigfache wertvolle Anregungen, wodurch die vorliegende Arbeit erst möglich wurde.

## WÖRTERVERZEICHNIS

	Cotoque		Huastekisch
	(Teimer)	(Sapper)	
1. Zunge	lekaú	* lecau	lek'áb
2. Mund	tukuvi	* uit	wi'
3. Lippe	otol tukuvi (Oberlippe)	* otol a-uit (= Haut, 48, deines Mundes)	ot'ol wi' = la piel de la boca cf. 48
4. Unterlippe	otol tukuvi itialan	—	cf. álal = debajo, abajo
5. Zahn	kamaú	* camau	kámab
a) Schneidezahn	—	* chental	—
b) Kiefer	—	* casaca	—
6. Nase	izam	* sam	—
7. Auge	val	* jual	Øam = nariz, hocico
8. Ohr	* juhún	* uochun	wal = cara, vista, ojos cf. 7, 39, 265
9. Stirn	val	* ual	šutsun = oreja; otšoštál (-ab) = oído, la facultad de oír
a) Gehirn	—	* anchul	cf. 7
10. Kopf	ok (langes o)	* oc	(katsin)
11. Schädel	ok (kurzes o)	—	ok' (L/P; langes o)
12. Kopthaar	* julók = Fell, Federn des Kopfes, 66	* ul a-oc	ok' (L/P; kurzes o)
a) Zopf	—	* pul a ok	(ši'il = cabello)
13. Augenbrauen	* juluval = Fell, Federn des Auges, 66 wie 13	* babaxic	(ØipoØ)
14. Augenwimpern	xuul	* hul a-ual, 66 Fell, Federn deines Auges	in jujul in hual, cf. 66 (Larsen); (mašuš)
15. Bart	u-xal = meine Wange	* xucul	(maØiØ)
16. Wange	alvi	* xal	(iØim), cf. 12
17. Kinn	okoú	* ocu	šal (termino anticuado)
18. Schulter	tihič	* nuc a covac = Hals, 35, deiner Hand	alwi'
19. Oberarm	—	—	ok'op
20. Ellbogen	—	—	tiyik = codo
21. Hand	kovák	* covac	k'úbak
22. Finger	tamtu kovák = Söhne	* tamtec	(tš'utšub)

27. Oberschenkel	kuchejet	ts'éhet	—
28. Unterschenkel	tolotz	(k'walál)	—
29. Knie	potonil	ákan = pierna, pie cf. 26	
30. Fuß	akán	its'ik' = uñas, pezuñas	
31. Zehen	tuko ichác	cf. 31, 25	
32. Zehennagel	tamtu akán	iniktal	
33. Körper	inik	tsemenekits = ya estaba muerto	
34. Leichnam	chemenekitz cf. 348	tsemelom = cadaver (Larsen)	
35. Hals	* chemelom	nuk'	
36. Nacken	nuc	hotots; cf. alal, 4, = debajo, abajo	
37. Achselhöhle	chunuk	tsoyil	
38. Rippen	alam jototz	zam u ychich (TZ), cf. 6	
39. Brust	saján	ok' a imil = Kopf deiner Brust	
40. Brustwarze	val vichit cf. 8, 10, 52	imil	
41. weibliche Brust	im	tšukul	
42. Bauch	tucúl	—	
43. Leib	c'oón	k'oón	
44. Nabel	tetel tuko valic	(kuš)	
45. Rücken	vankú, xilá	tsi'	
46. Gesäß	ul	at, Øumil	
47. Penis	mem	ulil, po'	
48. Vagina	tuokól	ot'ol, ot' cf. 3, 4, 259; TZ: corteza, cascara,	
49. Knochen	veklék	piel, pellejo	
50. Blut	chich	béklek	
51. Fleisch	ax	šits'	
52. Herz	vichit	t'u'ul	
53. Leber	mamál	its'itš	
54. Lunge	okóu	mamál	
55. Magen	(spanisch)	no colgante	
56. Darm	ch'atá	(Øa'ub); cf. ókou = panal, si es chico,	
57. Speichel	tuj (tub, tšup, tsup u. a. in vielen Sprachen als „saliva“)	t'ioiØ (thil) cf. túba, tubkai' = escupir;	



	C o t o q u e		H u a x t e k i s c h
	(Termer)	(Sapper)	
58. Urin	panatiká (wohl verbal)	—	ts'ik' = meado
59. Schweiß	a dihéu	* chic eu	tsák'ib
60. Träne	aluvál = Saft, Harz meines Auges, 262	* laual	ha'ilil wal cf. 262
61. Kot	tenachihát (wohl verbal)	—	(ta' = excremento) cf. ts'ihal = diarrea
62. Atem	ik	* ik	(ik', cf. 76, 80)
63. Schnabel	isam	—	cf. 6, oder vielleicht its'am = cuerno?
64. Schwanz	véu	* uéu	wéu (die Stoll'sche Form jucuy ist ein Lesefehler nach TZ)
65. Flügel	pavaú	* pauau	pabab
66. Feder	* jujul	* jujul	huhul = pluma, pelo de animal, lana, pelo de pubis; cf. 12, 13, 14
67. Flosse	pavaú	—	cf. 65
68. Wasser	ha	yaxha (= 360, grün)	ha'
69. Fluß	ha	ha	— 68
70. Bach	velam ha	—	belal ja' = running water? (Larsen)
71. Feuer	si	si	cf. 74; Øilal = calentarse en trabajo o cosa puesta al sol
a) Wärme	—	* camuhil	k'amal = lumbre, calor
72. Rauch	pa	ba	pau
73. Asche	tai	tai	hóltai'; hol cf. 109
74. Brennholz	si	si	Øi'
a) Soplador	—	* ahutasi = a hut a si	cf. juchel = ampolla, callo en la pie: TZ
75. Himmel	valchavál; val cf. 7, 9, chaval cf. 103 = Gesicht der Erde, Oberfläche?	vualchavál	(k'ailál)
76. Luft	ik	—	ik' cf. 72, 80 = aire, viento
77. Wolke	siál	siál	(tókou)
78. Regen	siál	au	ab
a) Regenzeit	—	* auquiltic au = 78	cf. k'ihil = tiempo propicio para cualquier cosa; ts'ik = Art Plural; cf. TZ: in quil an tozoub (= frío temporal) = hibierno
b) Tau	—	* chochun	ts'ots'on
79. Nebel	cham	—	

85. Regenbogen	tanilau	—	—	Regen (78) = granizo)
86. Sonne	* k'ak'al (nicht: k'alal)	k'ak'al	Øi' = lumbré; cf. 71, 74	
a) Licht	—	si	ts'álam	
87. Schatten	xalám	* a chalmil	(elel tsabal); cf. TZ: paxlou = trastonar (tamub), cf. éts'ei = siempre,	
88. Erdbeben	—	pachau	ets'eyák = todo el tiempo	
89. Jahr	hun echél	—	k'itša	
90. Tag	itá	k'ita	ákal	
91. Nacht	akál	acal	kálám; tam = cuando	
92. Morgen	c'alamé	* tan calvat (morgens)	kubat ak'itša	
93. Mittag	kvatitá	* cvuat quitá	tam ti ákle = cuando anochió;	
94. Abend	aklém	* tan aclem	waklenének = buenas tardes	
a) Mitternacht	—	* chejlacal	ts'ehel = mitad; tam ti ts'ehel	
95. Mond	itz	ich (auch: Monat)	ákal = a media noche	
96. Mondfinsternis	palpachevel	—	its' = luna, mes	
97. Sonnenfinsternis	palpachevel k'akal	—	cf. aber TZ: paxcunal = rebozar	
98. Stern	ot	ot	ot	
99. Morgenstern	pajoot	—	tsuØel (= amanecer) ot	
100. Orion	Tres Marias (spanisch)	—	—	
101. Plejaden	Siete Cabrillas (spanisch)	—	muØ mutš; cf. Popol Vuh: omuch gaholab „400 Jünglinge“, Sternhaufe (motz) als Plejaden an den Himmel versetzt	
102. Milchstraße	vel	—	cf. 106	
103. Erdboden	chavál	—	tsabál	
a) Lehm	—	chauan	anam = tierra, sin escarbes, segun se ve, el suelo en el campo	
104. Land	* amal	* anam	amul = basura	
105. Feld	tom	tom (Ebene)	cf. 291 tom = zacate, yerba	
106. Weg	vel	uel	bel	
107. Berg	chen	chen	ts'en	
108. Wald	ilal cf. 196, 290	—	{alte'}; ilal in gleicher Bedeutung wie alte' cf. 228 a	
109. Höhle	imajol	* jol (barranca)	hol = hoyo, cueva cf. 73	

	C o l o q u e		H u a x t e k i s c h
	(Termer)	(Sapper)	
110. Sand	kisú	quisiu	kiØib
111. Staub	—	* pohos	pohø
112. Stein	tuhú (cf. 84)	cha (cf. 112)	cha Vera Cruz; t'up
113. Mahlstein	cha	ch'a	t'uhub
114. Schleifstein	—	* hux	tsa'
115. Felsen	hasam (Nase des Wassers?)	—	—
116. Eisen	(machit) (spanisch)	chit	(pat'al) cf. matset (spanisch)
117. Silber	tak'in	tak'in	tak'in
118. Kalk	—	tai	tai'
119. Kohle	—	cuxix cf. 82, 83	k'wišiš = carbon, tizne
120. Feuerstein	—	tuhil ixiabon	k'amal t'uhub
121. Kanal = Lesefehler für Comal (Canal) cf. 145a)	—	—	—
122. a) Brücke	—	* pamté	—
b) Hängebrücke	—	* vuelchá	—
123. Dorf	mulé	mulé	té pam (Larsen)
124. Haus	imá	kimá	(bitsou); cf. mule ánam = terron;
125. Dach	imá	—	mulcunal = to gather (Larsen)
126. Stroh	tzin, cf. 291 b	—	k'ima', atá
127. Tabanco	—	* tzin	(hula)
128. Tür	—	* oquimá = oc quima, Kopf des Hauses cf. 10, 121	cf. ok' an atá = techo; d. h. Kopf (10)
129. Stützpfiler	vuelta (spanisch)	* ochental	des Hauses (121)
130. a) Biga	—	pilal (spanisch)	otsental
b) Calzonte	—	* pam	—
131. Wand	—	* nacajité	pam = bundle, bunch (Larsen)
132. a) Zaun	—	jen	—
133. Sitzschemel	—	* tanau	hem = pared de adove
134. Hängematte	bancu (spanisch)	—	—
135. Bett	ch'a	ch'a	—
136. Tuch	—	chei	bei den Huaxteken unbekannt
137. Wolltuch	payu (spanisch)	payu (spanisch)	tsei
	—	ertaam	—



geräten ohne spanisches Äquivalent auf-

135. Netz	k'ojóm	k'ohom	geführt
136. Schnur	tat	sapup	(cf. k'ohom = bagre)
137. Matte	hot	tat	Óápup = pita, cordel fino
138. Guacal	itá	hot	tat = petate, mexikanisch
139. Kalebasse	pat	tim (jicara)	jo't'ob = joma (Larsen)
140. Olla	pat	pat	wit'im = calabazo para agua;
141. Tol	—	lac	tima' = jicara grande con adornos
142. Tecomate	—	tuc	pat's
143. Beil	chit (spanisch)	chit (spanisch)	lac (TZ.: lebrillo, cajete)
144. Mahlstein	ch'a	* masuy	(matset, spanisch)
145. Handwalze	—	ch'a	—
a) Comal (so richtig für 119, Kanal)	—	tamcha cf. 175, tam = Sohn, cf. aztekisch: metlapilli	t'sa' (k'úbak an tsa') cf. 21
146. Korb	—	* tacao	tákab
147. Mecapal	—	ex	eš
a) Cacaste	—	* balau (nicht: bobóm)	— (Motozintleca-Wort)
148. Tinaja	—	* colalte	— (Motozintleca-Wort)
149. Jaro	—	mul	mul (TZ.: cántaro)
150. Einbaum	—	chulpat	(pat'smul = olla)
a) Ruder	—	tan	tan
b) Holzstange zum Boote schieben	—	* tamtan cf. 175	(šakub), cf. tam = locatives Präfix
151. Bogen	—	* sos	—
152. Pfeil	pixcontál	—	(pul)
153. Steinschleuder	tesil	—	(t'it'sok'), cf. t'iðap — aguja, punzón
154. Blasrohr	vixok	—	wiðok'lab, wiðk'os
155. Dolch	(cerbatana) (spanisch)	—	—
156. Fischepeer	toxtál	—	kutsil (spanisch)
157. Angel	uchil	—	—
a) Stock	—	* coyó	(k'utub)
			cf. c'oyob = escalera hecha de un palo ahor-
			quillada con peldaños entallados (Larsen)

	Cotoque		Huastekisch
	(Termer)	(Sapper)	
157. b) Kleider			
158. Hemd (Mann)	camix (spanisch)	* ta	ts'ah = rope, K. Larsen, 1949
159. Hemd (Frau)	—	cahal	—
160. Weiberrock	pajau	lacau	lákab
161. Sandalen	saim	a-pahau	páhab = guarache
162. Kamm	pes	sain	(tš'itsab)
163. Fächer		* pes (Besen)	(k'wet, escoba); cf. peØol barrer, ferner: nets ku peØol u ši'il = voy a barrer, i. e. peinarne mi pelo. Nach alten und neuen Quellen verwenden die Huasteken statt des Kammes einen Besen
a) Ohrring		* pajac	(ts'amuts')
b) Fingerring		* chocou	cf. oulal = collar; oulab = gargantilla
164. Hut	—	setel a oc	(šumpélel = spanisch)
165. Maske	—	—	—
166. Tanz	kuixmach	—	bišnel = baile, bišom = bailar; cf. yab u le' kit bišmáts = no quiero que bailes (ahib = fiesta), cf. k'ihil = es tiempo, k'ihio = divertido, hermoso, agradable, placentero
167. Fest	k'ij	* k'i	ajab: pandero o atabal, TZ; heute nach L/P = guitar (áhah)
a) Trommel	—	* ahau	tsul
b) Pfeife	—	* čul	inik
168. Mensch	inik	inik	inik
169. Mann	k'et	inik, * quimalom, cf. 121, etwa: Hausbewohner	cf. kwet'em = soltero
a) Gatte	—	* itetlom	(illauih, tomob, pizob nach TZ)
170. Vater	palé (spanisch), padre	ajtic; calé	(palé = padre; ajátic = Dios, amo, señor, patron; tata = papa)
171. Papa (Kinderwort)	ajtic	—	cf. 170
172. Mutter	epé	—	(mim); epé ist nach Termer aus dem

a) Schwager	—	* uai	bai
b) Schwägerin	—	* atmun	atmul (kwitol)
177. Knabe	uú (cf. 191 a)	—	ebišal atatal (ókoš atatal)
178. Bruder	ucú	—	(ušum ebtšal)
179. älterer Bruder	—	—	úšum
180. jüngerer Bruder	vakám	—	išal, ilóv
181. Schwester	nunú	—	ts'ik'atš
182./183. entfällt, kein Cotoque Wort bekannt	—	—	atik
184. Weib	uxum	—	cf. TZ: cachi inic = soltero
185. Gattin	uxmal	—	(ušum kwahilom)
186. Mädchen	ixc'at	—	itsán
187. Tochter	atic	—	(tsanub, Larsen)
a) Soltero	—	—	mam (nicht mani, wie bei Stoll)
b) Soltera	—	—	(atš)
188. Witwe	ilvatè	—	(mómob)
189. Oheim	ichán	—	cf. 338, TZ: tziom = viejo por ancianidad
a) Tante	—	—	—
b) Vetter, Base	—	—	—
190. Großvater	uxapin	—	ilališ = médico curandero, cf. 196
191. Großmutter	—	—	(tikunal, brujo, a)
a) Enkel(in)	—	—	ilal
192. Greis	cheminik	—	(yaubláts), cf. tsemlab = muerte, infierno
193. Vorsteher	utata nabatic cf. tat, 137, = Matte; 170	—	mai (cigarro)
194. Arzt	ilaxóm	—	—
195. Brujo	tokó	—	ajátic
196. Arzneimittel	ilál	—	bi, bih = nombre
197. Krankheit	xemblau cf. 347, im Con- fessionario: chenlau	—	kav, kau = hablar kawintal = palabra, lengua
198. Tabak	mai	—	—
199. Zigarre	tucuúch	—	—
200. Gott	tekuajtíc	—	—
201. Name	tonacabij verbale Form?	—	—
202. Stimme	tonacavijata verbale Form?	—	—



	Cotoque		Huastekisch
	(Tier)	(Säuger)	
203. Schlaf			
204. Affe	navajich cf. Confesionario:	—	wáyal = dormir (na = yo) ich = vollendetes
205. Fledermaus	vatiu = sueño	—	Geschehen; watsib = sueño, lo que se sueña
206. Jaguar	mono (spanisch)		uØu' (mexikanisch)
207. Puma	sot	sot	Øut'
208. Hirsch	(spanisch)	tzutuchó	tso
	vitim	chac cho, rot = 359	tsoh, tsak tso' = león colorado
		vitim	witšim: heute = Pferd TZ: tenec
209. Tapir	tiil	til	(= huastekisch) bichin = ciervo o benado
210. Pferd	cayu (spanisch)		= Motozintleca?
211. Hund	sul	sul	cf. 208
212. Katze		mis	(pik'o), cf. Øuhul = Tepescuinte (Larsen)
213. Ratte	olóm cf. 217, 218		mitsu
214. Maus			(t'el) olóm = puerco
215. Gürteltier	uató	olom	(t'el)
216. Kaninchen		uotó	bat'au
217. Schwein		coy	koi
218. Wildschwein		xoló	(ólom, cf. 213, 214)
219. Jabali		la xolo	Øimalon olom
220. Taltusa		ilal xolo cf. 228 a	—
221. Rüsselbär			ba'im
222. Eichhörnchen		pesu	beše' = tejon (éØem = mapache)
223. Coyote		tuctuc	tukum
224. Vogel	(spanisch)	antuch	tšutš (an = Artikel im Huastekischen)
225. Ei	utichin		(ts'itsin)
a) Nest		ul	(Øak'tšok'), cf. olou = testiculo
226. Papagei		* quet	k'ut'il
227. Taube	pillikú		—
228. Henne	palomax (spanisch)		—
a) Truthahn	pechichin	chichin = Vogel?	(pita'), cf. ts'itsin = pajaro, cf. 224
		* c'asau	k'aØau = guajolote; ilal oder alté
			k'aØau = guajolote silvestre, cf. 108
			t'ot (ostot im Jacalteco)
229. Fisch	toól	* jostot	tó'ol
230. Alligator	en	toól	

236. Leguan, Iguana	osou	* osou	pet = tortuga terrestre	oŋou
237. Schildkröte	sanich	petpet sanich	ŋanits	
238. Ameise	unúm	* moc xok'ok * unum	(yoi' = sancudo)	
239. Moskito		tuchunun ( = sancudo)	háhneç = mosca	
240. Mücke	ajlic	ajlic		
241. Fliege	ansip	chalam cheten	tsaptsam	
242. Biene	chetém	chalam cheten	tsi'im	
243. Honig		* chalam chetu		
244. Heuschrecke	pichich		pitzitz (TZ: langosta)	
245. 246. Wespe, Schmetterling = spanisch	cha'c	chac	ts'ak	
247. Floh	(spanisch)	am	am	
248. Spinne		ochem	otsaš ts'ac (Larsen)	
249. Sandfloh		uch	uts'	
250. Laus		tak'us	tsákai	
251. Kriebz		jit	hitš	
252. Krabbe		sini	ŋimí	
253. Skorpion		mic	moy (Larsen)	
254. Muschel	mic	ul	ul	
255. Schnecke	ul	tip	tip' (nicht: tit = t'it', grano patológico, llaga, wie Stoll nach Druckfehler bei TZ)	
256. Zecke			ŋum	
a) Gusano		* sum	te' = palo, arbol, madera	
257. Baum	te	te	k'we	
a) Zweig		* queelté	šekel = hoja, individual del arbol prendido	
258. Blatt	sekelté	* xequelté	naturalmente en el; šeklek = follaje, hojas caidas separadas	
259. Rinde	otox té		ot'ol an té = corteza del arbol, cf. 3, 4, 48	
260. Wurzel	viixim	* isim	ibil	
a) Dorn		* k'isim	k'iŋ = espina; q'uithlom = donde hay muchas espinas (Larsen)	
261. Samen	viyé	* ejil	yelab TZ: simiente, semilla	
262. Harz	vijaál		ha'ilil = zumo, jugo cf. 60	

	Cotoque		Huastekisch
	(Termer)	(Sapper)	
263. Kopal			
a) Sämling		pom (wie in vielen anderen Sprachen)	hom
264. Blüte	vichilté	bicha k'upal	wits
265. Frucht	ivalil	vichil	wailáb
266. Kraut	pox	uyu valil	—
267. Maiskolben	vai	vuai	—
268. Maisfeld	alé	alé	wai'
269. Maiskörner	isis	vual isis cf. 7, 9	'alé (eine bestimmte milpa, 'alilab = allgemein)
270. Banane	pulá	pulá	iØiØ
271. Maishüllblatt		omot	it'aØ, cf. 281, 282
272. Olote		hohol	(hohob), cf. om = sembrar, omats = la siembra
273. Elote		* ahan	bohól
274. Chile		ich	ahan
275. Yucca		tzinté	its
276. Camote		is	t'intše
277. Tomate		tusai	iØ
278. Adiante		quitá	túØei
279. Ananas		masati	—
280. Aguacate		ou	—
281. Zapote		itas	u', uh
282. Chicozapote		chau itas	ts'áp itáØ, cf. 270
283. Ayote		ita	(k'álam)
284. Guayava		vuec	bek
285. Anona		ajte	(kukei)
286. Bohne	chenúk	chenúk	ts'anak'we
287. Zuckerrohr	pakelem	pajquelem	pakáb; pakáblom = carrizal
288. Kiefer	ta	ta	—
289. Coyol		mep	map (corozo, coyol)
a) Jocote		* ten	tem = cirhuela
b) Fische			



b) Zacate	—	* sin cf. 122	ts'ah	—
c) Vejucó	—	* cha	únup	—
292. Ceiba	—	unáp	át'em	—
293. Salz	—	et em	bákan	—
294. Tortilla	—	vuacan	tsábal	—
295. Nistamal	—	cuchal	yū	—
296. Totoposte	—	ixvuac	(t'u'uØ u. a.)	—
297. Atol	—	yu	(t'inom, Larsen)	—
298. Tamal	—	vualis	yehel = crecer, its = vollendetes Geschehen,	—
299. Pinol	—	muos	z. B. yehelits = reife Frucht; púlik = grande	—
300.—327. = Zahlen. Siehe Termer 1928: 934, cf. Andrade, Mikrofilm: 303'4, 486	—	* sucu pulic	leh (= muy) yan	—
328. groß	yejelich	—	cf. kwetem = solo, kwe'et = otro	—
329. klein	tuxté cf. 174	* sucu yan	cf. 328	—
a) viel	—	* equetnic	lejem = laguna	—
b) wenig	—	* sucu ihel	cf. paits = bajo, pa = abajar	—
330. hoch	tayejel	—	nakat = largo, alto	—
331. tief	lejem	—	(jamat, Larsen)	—
a) nieder	—	* sucu batos	(tsikoØ)	—
332. lang	nacat	* acat	(šúyat, šili')	—
a) kurz	—	* tontos	cf. 329	—
333. breit	pelikival	* butanvel	(t'ililil, Larsen)	—
a) schmal	—	* sucun	tihaš = delgado, menudo, fino, como polvo,	—
334. fett	tapulik	* sucu bulic (dick)	grano, hilo	—
335. mager	taya'ya	* yalya	altsik	—
a) dünn	—	* tiyax	am = Negation lt. Confessionario, cf. 371	—
336. schwer	altukupam cf. 42, 42 a	—	tziom = viejo TZ	—
337. leicht	amalakupam	—	cf. t'ele' = nino	—
338. alt	= nicht schwer?	* cheminik	cf. toxqui = atrancar, TZ	—
339. jung	cheminik cf. 192	* xtole	(kwetšotšol, mululul)	—
340. gerade	cheton	—	tsamai = frio, tsabel = helar, tzaylel = frio	—
341. rund	tanatoxit (verbale Form?)	—	con aire norte, TZ	—
342. kalt	ake vuelta	—		—
	chail	—		—

		Cotoque		Huastekisch	
		(Termer)	(Sappet)		
343. warm					
a) süß	k'a'k	—	k'a'k	k'ak'	
b) sauer		—	* chiic	tsi'ik	
c) bitter		—	* yacu	(hili')	
d) salzig		—	* dheec	ts'aik	
e) voll		—	* tzuk'u dhak'u; tzuk'u = sucu? also „sehr“	ts'ápuw = salado en gusto	
f) leer		—	* tutenic	t'utšenek = lleno von t'utšel, llenar	
g) hart		—	* tofy atan	(hok'oØ, holat)	
h) weich		—	* chapic	tsapik	
344. trocken	vainék		* balbut	pálu = blando	
345. naß	lop		* vainekil	wáinek = seco; von wayél, secarse	
			* patix achaua = pa-ich ach a-ual?? pa = abajar + voll. Handlung, ach = ats', mo- jado, húmedo a-ual = dein Auge, Stirn, cf. 7, 9	ats' = mojado, húmedo	
346. gesund	tajelatlika		—		
347. krank	* chemblau, maltabaa (maltabaj) cf. 197		—	cf. elab-its = esta bueno, aliviado	
348. tot	xemenejich cf. 34		—	el enfermo	
349. blind	pataxovak		—	(yaul = enfermo), cf. tsemlau = muerte, infierno	
350. taub	taxaltojitz		—	tsemenekitz = ya está muerto,	
351. stumm	tahuma		—	von tsemel = morir	
352. gut	tahelatnika		—	(hok'ol)	
353. schlecht	maltaban		—	(tsiné), cf. atsal = oír	
354. tapfer	ta suku mal inik (vielleicht irrtümlich für feige)		—	mo'	
			—	cf. 346	
a) schön			—	(at'aš)	
b) neu			—	(eØit inik)	
355. weiß			* bulic	cf. 329	
			* avel	alabel = bonito	

362. hell	—	K'anni	—	k'anan
363. gestern	—	* vuelchit	—	tahaš; tajašits = ya está claro (Larsen)
364. morgen	—	* chauichich	—	we'el
365. heute	—	* calamé	—	ch. tsab = zwei
		* chauc (oder chauié?)	—	kalám
		* pat	—	tsab k'y
			—	šowe; ferner Andrade, etwas unklar;
			—	pat = hilo sacado del algodón ( <b>como ahora</b> );
			—	cf. 132
366. immer	—	* toxit cf. 340	—	we' = un poco, ohní = sí, ciertamente
367. rechts	—		—	(winab + evtl. k'ubak, Hand, 21)
368. links	—		—	(k'watap, + evtl. Hand)
369. hier	—		—	(teje'lte, Larsen)
370. ja	—		—	(o'ni, ohní' = sí, ciertamente)
371. nein	—		—	(yab, iba)
372. vorwärts	—		—	wana' = vamos (+ Partikel für vollendetes
373. weit entfernt	—	* sucu uich	—	Geschehen)
374. nahe	—	* sucu utat	—	oub (+ ist)
			—	útat = cerca

## Zusätzliche Worte aus den Feldaufzeichnungen von Termer:

375. ich arbeite	* panatojnal	t'ohnal = trabajar; naná in t'ojnal (Larsen)
376. aufstehen	* pokaselivichit	kaØil = subir; ichich wird nach TZ auch als Intensivum gebraucht,
		cf. 39, 52
377. fürchten bzw. ich habe Furcht	* panachinel	ts'ehnal = tener miedo
378. (entfällt)		
379. hören	* napanachan	ats'al = hören
380. kommen	* napanatili	cf. aØil = correr; nana' in athil = yo corro (Larsen)
381. leben	* nanajelatni	cf. 346, 352



382. reden  
383. rufen  
384. ich  
385. wir

\* napanaol  
\* napatukanal  
\* na  
\* vatik

ulú = decir  
kani = llamar; nana' tu caniyal = yo te llamo (Larsen)  
nana'  
wawá, wawatsik

# Satzmaterial aus dem Sapper-Manuskript

386. Das Wasser ist heiß:  
387. Das Wasser ist kalt:  
388. Das Wasser ist warm:  
389. Das Feuer brennt:  
390. Ich säe die Milpa  
391. Ich reinige das Bohnenfeld:  
392. Ich entkörne Mais:  
393. Der Hund geht nach Haus:

k'ak yaxha  
chai yaxha  
mamut yaxha  
bal chac vué la si  
bu aua u alé  
pichutoc chelu chenuk  
pana ixil  
al sul pe alta quima

394. Ich hole Holz:  
395. Ich mache Feuer:  
396. Ich gehe schnell:

tana ic i si  
bachua si  
chapataichem

397. Ich koche Eier:  
398. Ich sitze auf dem Stein:

puchel ul chichin  
tacoat ta hun tuhu

399. Ich liege im Bett:  
400. Der Fluß ist angeschwollen:  
401. Der (Dein?) Topf ist rein:

tapica tan cheu  
pulika ha  
tacta a chulpat

402. Es regnet:

pa li chaau

cf. 343, 68  
cf. 342, 68

mamuš k'ak' = tibio, Andrade, TZ; nach Larsen sehr selten  
zu hören und wohl sehr alte Form  
außer si = 71 nicht zu erklären  
cf. 268, aw, awal ist im Jacalteco und gewissen Chiapasprachen  
das Wort für säen, im Huastekischen nicht.  
t'okat = limpio, cf. 401 und 286

iši = desgranar; a nets ka išiyits = ya vas a desgranar  
cf. sul = 211, Hund belal = andar, k'ima = 121, Haus  
ta(m) = Lokativ-Partikel

ik'i = traer, z. B. in: kin ik'i an ha, traer agua; si = 74  
außer si = 74 nicht erklärbar  
vielleicht steckt im Anfang dieses sonst nicht erklärbaren Aus-  
drucks tsapic = recio, duro

cf. TZ: puzel = hervir borbotando hasta rebozar; ul chichin = 225  
TZ: quahy = assentarse, estar (Im Vater-Unser: itcuajet ti tieb,  
der Du bist im Himmel); hun = eins, tuhu = 111 tan(m) = lokative  
Partikel

cf. 128, sonst nicht zu erklären

pulik cf. 328, aber auch pubei = crecer niño, río

cf. t'okat = limpio, ka t'aka a akán = lava te los pies;  
chulpat = 149

cf. pa = abajar, au = ab = 78

## Der Beichtspiegel von 1775

(Bibliothèque Nationale, Paris: Ms. Mexicain Nr. 423)

Siehe auch Abb. 2

(fol. 11) Confesionario en lengua Cotoque que es la que se habla en Chicomucelo.

Pregunta: — te confesaste la Guaresma?

(1) ixcauela Confesion juntic Guaresma junam Padre?

(2) Hae, Joo, si — Am, to hat. moab — no.

Pregunta: Cumpliste la penitencia?

(3) ixcauela penitencia junam Padre?

Pregunta: dexaste de oir Misa por tu jaraganería?

(4) ixcajila Misa chujila vanchenlau, por enfermedad, tacoíé.

(5) Haiteu Misa xajila olacoijil?

(6) Chateeu dos, jun, uno, osteeu cheteu.

Has trabajado los Domingos, sin (fol. 11v.) necesidad?

(7) ixcataton tan Domingo, alucoavil (?)

Has creído tu sueño?

(8) ixca aichaná avatiu?

Has creído el canto del Pajaro?

## Hinweise:

Zeile 1) juntic = huntšik (TZ: hunchiquil, unas veces, algunas veces)

Zeile 2) hae = háye, también?

joo und moab erscheinen als „ja“ bzw. „nein“ im gleichen Manuskript im Beichtspiegel in der Sprache von Tachinulla (s. Abb. 3).

„am“ erscheint auch bei Termer als „nein“, s. 371 to hat = tókat, no más?

Zeile 4) jila = hila', él dejó, von hilal, dejar.

vanchenlau würde einem huastekischen tsenlab entsprechen, das hier „muerte, infierno“ bedeutet. In einer Reihe von Mayasprachen bedeutet das Wort für Tod auch Krankheit, im Huastekischen ist hierfür allerdings ein anderes Wort, „yaublats“, üblich. Vermutlich ist „chujila vanchenlau“ als Antwort aufzufassen: „ich habe durch Krankheit versäumt“, wie die folgende Frage nahelegt, die keine spanische Übersetzung zeigt, gemäß den anderen Beichtspiegeln des gleichen Manuskriptes aber lauten dürfte: „Quantas ocasiones no oiste Misa por no querer“ oder so ähnlich.

Zeile 5) haiteu = hai, cuanto; xajila = von xaxa = tú, jila, wie in Zeile 4 von jilal, dejar (Larsen).

Zeile 6) die hier aufgeführten Zahlen stimmen fast völlig mit den Aufnahmen von Termer und Sapper überein:

1: jun = jun; 2: chateu = chate eu;

3: osteu = oxe eu; 4: cheteu = che te eu.

Die Partikel: teeu ist nach Tapia Zenteno tineb, abgekürzt tiéb und dient für Personen bis 10, tzabtineb oder tieb = dos personas. Hier scheint diese Partikel „mal“ zu bedeuten, siehe auch Zeile 5: haiteu = wieviel mal?

Zeile 7) zu ixcataton siehe im Wörterverzeichnis unter Nr. 375. Bei Andrade findet sich: tanat t'ohon? alli trabajaste, von t'ohnal, trabajar.

Zeile 8) avatiu = a (tu) watšib = sueño, lo que se sueña (203).

Der Vergleich der Cotoqueformen mit ihren huastekischen Äquivalenten ergibt eine Fülle zum Teil überraschend weitgehender Übereinstimmungen. Bei der Beurteilung des Cotoquematerials werden wir allerdings das hohe Alter der Gewährleute berücksichtigen müssen, wodurch die erfolgten Sprachaufnahmen von vornherein mit einem gewissen Unzuverlässigkeitsgrad belastet sind; auf mangelnde Intelligenz seines Gewährsmannes weist Sapper

übrigens ausdrücklich hin. Im allgemeinen stimmen die Sapperschen und Termerschen Aufnahmen recht gut miteinander überein, am wenigsten gilt dieses für die Adjektiva von 328-374. Soweit man sich nach dem Huastekischen hierfür ein Bild machen kann, dürften die entsprechenden Cotoqueformen die abgefragten Begriffe mehr umschreiben, bei dem andersgearteten Aufbau der Mayasprachen eine verständliche Erscheinung; andere Begriffe stellen wohl eher verbale Aussagen, als Abstrakta dar. Recht unvollkommen bleibt die Interpretation der von Sapper gegebenen Sätze, immerhin sind auch hier die Übereinstimmungen mit den huastekischen Grundformen in einigen Fällen weitgehend. Der künstliche Charakter des Beichtspiegels erschwert beim Fehlen uns bekannter einschlägiger Wörter aus dem Cotoque das Verständnis besonders stark, die angeführten Vergleichsformen sind lediglich als erster Versuch gegeben. Gänzlich unbefriedigend scheint die Wiedergabe der glottalisierten Laute zu sein, jedenfalls bei dem Vergleich mit den huastekischen Formen. Da glottalisierte und nichtglottalisierte Laute bei verwandten Wörtern aller Mayasprachen ziemlich durchgehend erhalten bleiben, gegebenenfalls zu einem — wieder glottalisierten — Laut verschoben werden, sind wohl diese auffallenden Differenzen in der Qualität der Gewährsleute und die sich dadurch ergebende Unmöglichkeit exakter Sprachaufnahme begründet. Angesichts der Übereinstimmung in allen Mayasprachen werden wir im Prinzip wohl Glottalisierung oder Nichtglottalisierung nach den huastekischen Äquivalenten korrigieren können, im Einzelfall freilich ein wenig beweiskräftiges Verfahren.

Muß sich mangels einer deskriptiven Phonetik des Cotoque der Vergleich mit dem Huastekischen auch auf die äußere Form einer angenäherten Transkription beschränken, so ergibt sich doch eine Anzahl stetig wiederkehrender Unterschiede, die zugrunde liegende gesetzähnliche Verschiebungen im Lautbild vermuten lassen. Auf sie sei im folgenden verwiesen, einige erwähnt bereits Kroeber (1939-1944).

#### 1. Verlagerung des Akzentes.

Während die Cotoqueformen weitgehend endbetont sind, finden wir im Huastekischen öfter Abweichungen hiervon:

5. kamaú — kámab	168. iník — íník
21. kovák — k'úbak	229. toól — tó'ol
26. akán — ákan	286. chenúk — tsánakwe u. a.

#### 2. u, v — b, vereinzelt p

Während in einer Anzahl von Wörtern, wie 2. vi, uit — wi', 7. val, ual — wal u. a., in beiden Sprachen ein Halbvokal auftritt, finden wir in vielen anderen Fällen für den Halbvokal im Cotoque an seiner Stelle im Huastekischen den Verschußlaut b, vereinzelt auch p, besonders häufig ist dieses im Auslaut der Fall:

49. veklek — beklek	5. kamau — kamab
176. a) uai — bai	59. chikeu — tsak'ib
284. vuc — bek	65. pauau — pabab
21. kovak — k'ubak	78. au — ab
354. b) avel — alabel	18. okou — ok'op
1. lekau — lek'ab	282. chau itas — ts'ap itaØ

Confesionario: a —vatiu — watšib (sueño)  
—teeu — tieb (Zählpartikel, mal)

Die sonstigen Vorkommen von b im Cotoque deuten eher auf orthographisches Schwanken in der Wiedergabe von b und p, z. B. 334. bulik (Sapper), neben mehrfachem pulik, wie auch im Huastekischen, oder 72. ba (Sapper), pa (Termer) — pau.



Man vergleiche hierzu die Darstellung der drei Allophone des Phonems *b* im Huastekischen bei Larsen-Pike (1949, p. 276).

Gelegentlich scheint der Halbvokal des Cotoque am Ende ganz auszufallen:

111. *tuhu* — *tuhub*  
 157. a) *coyo* — *c'oyob*  
 373. (*sucu*) *u* (—*ich*) — *oub*  
 Zahlwort „zwei“: *cha* — *tsab*

Da gerade das Zahlwort „zwei“ unabhängig von drei Quellen (Sapper, Termer, Confesionario) belegt ist, ist diese Erscheinung durchaus gesichert.

### 3. *s* — Ø

An Stelle des — dem englischen *th* entsprechenden — Ø im Huastekischen finden wir im Cotoque durchgehend ein *s*.

74. *si* — Ø*i'*  
 110. *pohos* — *poho*Ø  
 136. *sapup* — Ø*apup*  
 232. *sotos* — Ø*oto*Ø u. a.

Gelegentliches Schwanken in der Wiedergabe scheint dafür zu sprechen, daß auch im Cotoque der mit *s* wiedergegebene Laut dem huastekischen Ø nahestand:

6. *tzam* (Termer), *sam* (Sapper) — Ø*am*  
 380. *atiil* — aØ*il*  
 153. *vixok* — wiØ*ok'*(—*lab*)  
 343. d) *tzuk'u chak'u* = *sucu?*, wie in anderen Fällen?

Dieser Laut fehlt den anderen Mayasprachen.

### 4. *ch* (= *tš*) — *ts*, *ts'*; *t* — *tš*

Von zwei Ausnahmen abgesehen, finden wir überall dort, wo im Cotoque ein *ch* (= *tš*) geschrieben wird, im Huastekischen ein *ts*, bzw. *ts'*. Umgekehrt erscheint für ein *tš* im Huastekischen im Cotoque ein *t*. Es kommt jedoch bei diesem Wechsel kein glottalisiertes *tš* vor.

- a) *ch* — *ts*, *ts'*: 166. *chul* — *tsul*  
 128. *chei* — *tsei*  
 228. *chichin* — *ts'itsin*  
 27. (ku—) *chejet* — *ts'ehet*  
 78. b) *chochun* — *ts'ots'on*  
 50. *xich* (*chich*) — *šits'*  
 343. a) *chiic* — *tsi'ik*

Confesionario: (*van*—)*chenlau* — *tsemlab* (*enfermedad*)

- b) *t* — *tš*: 42. *tukul* — *tšukul*  
 58. (*pana*—)*tika* — *tšik'*  
 90. *k'ita* — *k'itša*  
 140. *pat* — *patš*  
 186. *ixc'at* — *ts'ik'atš*  
 208. *vitim* — *witšim*  
 252. *jit* — *hitš*  
 343. a) *tutenic* — *t'utšenek*

Confesionario: (*a*—)*vatiu* — *watšib* (*sueño*)

Diese beiden Verschiebungen sind von erhöhtem Interesse, weil sich in ihnen dialektische Unterschiede innerhalb des Huastekischen mit Überschneidungen zum Cotoque manifestieren. Während nämlich das potosianische Huastekische *ts* hat, finden wir im veracruzianischen — wie im Cotoque — an dieser

Stelle ein tš (ch). Auf diesen Unterschied macht auch Tapia Zenteno (1762, p. 2) unter Aufführung gewisser Gegenden, wo er verbreitet war, aufmerksam und warnt vor dadurch auftretenden Verwechslungen: ein nach dem Dialekt ausgesprochenes „tzic = süß“ werde gleichlautend mit „chic = Urin“. Da uns beide Cotoque-Begriffe erhalten sind, können wir sie für diese Sprache kontrollieren:

343. a) süß: chiic (— tsi'ik)  
 58. Urin: (pana—)tika (— tšik')

Im Cotoque ist eine Verwechslung — von dem glottalisierten k abgesehen, das Tapia Zenteno nicht unterscheidet — nicht möglich, da im zweiten Falle das in beiden huastekischen Dialekten auftretende tš durch t ersetzt ist. Daß es sich nicht etwa um eine rezente Form des Cotoque handelt, wird durch das Wort: vatiu (sueño) des Confesionario = watšib im Huastekischen, bewiesen, wie auch sonst das Confesionario die andere Verschiebung ch — ts zeigt, mithin der t-Laut im Cotoque durch das Confesionario von 1775 zu fast derselben Zeit belegt ist, in der Tapia Zenteno vor diesen Dialektunterschieden und ihren Verwechslungsmöglichkeiten warnt.

Sehr wahrscheinlich stellt das t im Cotoque gegenüber dem huastekischen tš eine ältere Stufe dar. Seine Anwesenheit im Huastekischen ist nicht bezeugt, da ältere Quellen des Huastekischen aus dem 16. Jahrhundert uns nicht erhalten sind. (Anm. 4.) Im Cotoque erscheint das Wort 208. vitim noch mit der Bedeutung Hirsch, während wišim im Huastekischen bereits die Bedeutung Pferd hat, auch eine Stütze für die Interpretation des t-Lautes als des älteren. Somit läßt das Cotoque eine Stufe erkennen, die beiden Sprachen zur Zeit ihrer Trennung wohl gemeinsam war, während das Huastekische später eigene Verschiebungen durchmachte. Offensichtlich fielen durch die Verschiebung des t zu tš zwei tš-Laute zusammen, die im potosianischen Huastekischen durch eine weitere Verschiebung des einen von ihnen zu ts kompensiert wurden; diese Kompensation drang aber im veracruzianischen Dialekt nicht mehr durch. Dieser andere tš-Laut, der sich in den Chiapas-Maya-Sprachen durchgängig findet und k-Lauten in der Yucatan-Guatemala-Gruppe nach Halpern entspricht, dürfte aus einer Zeit stammen, da das Huastekische noch mit ihnen zusammenhing. Für die Entwicklung des t-Lautes im Cotoque mit seinen entsprechenden Verschiebungen zu tš im Huastekischen bzw. vorhandene Zwischenstufen müßten vergleichende Untersuchungen über die Repräsentation dieses Lautes in den anderen Mayasprachen durchgeführt werden, vergleiche zum Beispiel 42. tucul — tšukul — tsukil (Maya von Yucatán).

Der ts-Laut ist dem Cotoque nicht ganz unbekannt, seine sonstigen Vorkommen sind aufschlußreich. Während 6. tzam (Termer) angesichts sam (Sapper) bzw. Ōam (huastekisch) wohl nur eine zu vernachlässigende Variation ist, finden wir:

28. tolotz (Termer) toloch (Sapper)  
 95. itz (Termer) ich (Sapper)  
 122., 122. a) tzin (Termer, Sapper), neben 291. b) sin (Sapper)  
 und mehrfach die Partikel für vollendetes Geschehen —itz neben —ich.

Für die übrigen Vorkommen 206. tzutucho, 275. tzinté (huastekisch: t'intše) fehlen Äquivalente bzw. sind sonstige Abweichungen oder Übereinstimmungen mit Nachbarsprachen festzustellen. Dieser Umstand deutet darauf hin, daß vielleicht das Cotoque sich zu einer Zeit trennte, als die Entwicklung ch — ts im Huastekischen eingesetzt hatte; schwierig bleibt dabei allerdings die Häufung in dem späteren Termermaterial zu erklären. Ein Einfluß von Nachbarsprachen ist übrigens unwahrscheinlich, weil die entsprechenden Wörter hierbei andere Gesetzmäßigkeiten zeigen, siehe Halpern 1942.

Aus der Reihe fallen die beiden Wörter

52. (v—)ichit — itšitš (statt itsitš)  
 223. (an—)tuch — tšutš (statt tšuts)

Wie auch immer die Einzeluntersuchung diesen Verschiebungsvorgang präzisieren mag, die behandelte Differenzierung zwischen dem Cotoque und den beiden huastekischen Dialekten dürfte über den speziellen Rahmen dieser beiden Sprachen hinaus für die vergleichende Mayalinguistik eine gewisse Bedeutung haben.

#### 5. n — l?

Wenn diese Beziehungen auch keineswegs überzeugend sind, sei doch auf sie verwiesen:

4., 37. alan	—	alal
38. sayan	—	tsoyil
70. velam ha	—	belal ha'
103. chauan (Sapper)	—	tsabal
176. b) atmun	—	atmul
240. ajlic	—	hahnec u. a.

#### 6. Vokalwandel:

78. b) chochun	—	ts'ots'on
131. tuxux	—	tošoš
25. ichac	—	its'ik'
357. yakux	—	yik'was
289. b) jilam	—	jilim
289. mep	—	map
293. et em	—	at'em
286. chenuk	—	tsanakwe
377. chinel	—	tsehnal
152. chem(—inik)	—	tziam
221. pesu	—	beše
15. xuul (xucul)	—	ši'il?
104. amal	—	amul

#### 7. Grammatikalisches.

Neben einigen in beiden Sprachen übereinstimmenden persönlichen und besitzanzeigenden Fürwörtern haben beide Sprachen grammatische Erscheinungen gemeinsam, die kurz angeführt sein mögen.

a) Ebenso wie das Huastekische ein Partizip Prät. Akt. auf —nek bzw. —enek bildet, finden wir im Cotoque übereinstimmend interpretierbare Formen:

344. vaine(—il)	—	wainek, von wayel
34. chemenekitz	—	tsemenekitz, von tsemel
343. a) tutenic	—	t'utšenek, von t'utšel

b) Zum Ausdruck eines vollendeten Geschehens verwendet das Huastekische eine Partikel —its, die als —ich, —itz in durchaus gleicher Verwendung im Cotoque wiederkehrt. Sie wird im Huastekischen nicht nur bei Verben verwendet:

in né'ets	=	yo voy
in ne'ets-its	=	ya me voy (beim Verabschieden)
in k'alenek-itz	=	ya he ido, P.P.A. von k'alel,
		cf. die ebenso konstruierte Form 34,
pulik-its we'	=	ya está grande un poquito, cf. 329, 366

Die häufigen Vorkommen dieser Partikel im Cotoque stimmen nach Form und Inhalt völlig überein.



c) Tapia Zenteno erwähnt (1767, p. 40) eine Art von Präteritum auf —matz und —matz. Mit der entsprechenden Verschiebung zu —mach begegnen wir dieser Form vermutlich in

166. kuixmach,

die also wohl eher etwa als: „ich habe getanzt“, als: „Tanz“ aufzufassen sein wird.

Abschließend mögen noch einige Bemerkungen über die Stellung des Cotoque im Vergleich zu den sonstigen Mayasprachen gemacht werden, die sich bei der Bearbeitung des Materials ergaben. Außer gelegentlichen Hinweisen, vornehmlich Stolls, liegt an tiefergehenden Arbeiten nur die Publikation von Halpern vor, der für einen bestimmten Komplex auf Grund des Andradeschen und Stollischen Materials beachtliche Ergebnisse erzielen konnte.

Eine naturgemäß am Äußeren haftende Durchsicht verfügbarer Wortlisten ergab sehr bald, daß keine andere Mayasprache auch nur im entferntesten derart viele Übereinstimmungen mit dem Cotoque zeigt wie das Huastekische. Ja, es ist vielleicht nicht zuviel gesagt, daß sich nicht zwei weitere Mayasprachen finden, die sich so nahe in ihrem Wortschatz stehen, wie das Cotoque und Huastekische, vielleicht von der Quiché-Gruppe abgesehen. Die besonders enge Zusammengehörigkeit wird insbesondere durch eine große Anzahl gemeinsamer Wörter augenfällig, die in keiner anderen Mayasprache wiederkehren. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt allerdings schon ein kurzer Blick, etwa auf die Liste von Stoll oder Sapper. Das neue Sappersche Material bietet hierfür weitere Ergänzungen.

In den Mayasprachen gibt es bekanntlich eine ganze Reihe verwandter Wörter, die sich mehr oder minder durchgehend in einer großen Anzahl von Sprachen wiederfinden — etwa zwischen 80 bis 100 —, die also vermutlich aus einer Zeit stammen, als alle Mayasprachen noch eine Sprachgemeinschaft bildeten. Einige von ihnen sind in allen Sprachen völlig gleich oder unterliegen geringfügigen Abwandlungen, die mehreren Gruppen gemeinsam sind, etwa die Wörter für Weg, Brennholz, Feuer, Wasser, Salz, Chile, Camote, Baum, Spinne, Laus u. a. Sie besagen also zur Abgrenzung sprachgeschichtlicher Beziehungen zwischen den Einzelsprachen nur wenig. Andere wieder zeigen größere Abweichungen nach festen Lautgesetzen, wie etwa die von Halpern für seine Arbeit ausgewählten Belege. Ein Vergleich dieses Materials mit entsprechenden Formen des Cotoque, das von Halpern nicht herangezogen wird, erweist an einer ganzen Reihe stammverwandter Worte, daß die Sonderstellung des Cotoque und Huastekischen durch zwei weitere Umstände erhärtet wird:

1. Das Cotoque hat mit dem Huastekischen individuelle Sonderformen gegenüber lautgesetzlich begründeten Formen der übrigen Mayasprachen gemeinsam.
2. Das Cotoque und Huastekische folgen gewissen eigenen Lautgesetzen, die sich in keiner anderen Gruppe wiederfinden.

Als Beispiel für den ersten Fall seien nach dem Material von Halpern genannt:

260. a) = Halpern Nr. 10: Abwandlung des auslautenden  $\check{s}$  aller anderen Sprachen zu  $\emptyset$ , s
50. = Halpern Nr. 21: Abwandlung des anlautenden k oder tš aller anderen Sprachen zu š
343. a) = Halpern Nr. 23: Abwandlung des auslautenden „glottal stop“ aller anderen Sprachen zu k

205. = Halpern Nr. 36: Abwandlung des auslautenden ts' aller anderen Sprachen zu t'

und andere mehr.

Für den zweiten Fall sei die von Halpern (1942) festgestellte Sonderentwicklung eines bestimmten ursprünglichen Maya-Phonems zu „n“ im Yucatekischen, „x“ im Quiché, Mam und Aguacateco usw. genannt, das sich im Huastekischen zu „w, h“ entwickelt. Die gleiche Erscheinung finden wir im Cotoque:

- |                        |   |   |
|------------------------|---|---|
| 267. vai, vuai — wai'  | = | Halpern Nr. 53<br>Yucatekisch: nal<br>Quiché-Gruppe: xal usw.     |
| 280. ou — u', uh       | = | Halpern Nr. 55<br>Yucatekisch: on<br>Quiché-Gruppe: ox usw.       |
| 64. veu, ueu — weu     | = | Halpern Nr. 52<br>Yucatekisch: ne<br>Quiché-Gruppe: xey, xe' usw. |
| 264. vich-il-té — wits | = | cf. yucatekisch: nic  |

\*

Zusammenfassend können folgende Ergebnisse hervorgehoben werden:

1. Ein aus dem Jahre 1775 stammender Beichtspiegel überliefert uns den bisher unbekannten Namen der Mayasprache von Chicomucelo, „Cotoque“, und stellt gleichzeitig das älteste uns in dieser Sprache bisher bekanntgewordene Dokument dar.
2. Das bisher vorliegende Material zu dieser Sprache wird um rund 90 weitere Wörter und 17 Sätze vermehrt. Zusammen mit dem Beichtspiegel steht damit erstmalig zusammenhängendes Material für diese Sprache zur Verfügung.
3. Ein Vergleich mit rezenten huastekischen Sprachformen bekräftigt den bisher festgestellten Zusammenhang beider räumlich weit getrennter Sprachen; etwa 70 Prozent des Wortschatzes beider Sprachen stimmen überein, einige grammatische Erscheinungen haben beide gemeinsam. Interne Differenzierungen lautgesetzlicher Art vermitteln Einblicke in die geschichtliche Entwicklung beider Sprachen und haben darüber hinaus vergleichenden Wert.
4. Die nahe Zusammengehörigkeit beider Sprachen wird durch gemeinsame Sonderentwicklungen individueller Formen oder gemeinsame lautgesetzliche Eigenentwicklungen gegenüber allen übrigen Mayasprachen erhärtet.

Verfrüht wären Vermutungen über die zeitliche Trennung beider Sprachen. Manche überraschend enge Übereinstimmung stimmt nachdenklich und gibt Veranlassung, eher an zwei Dialekte zu denken, als an zwei durch lange Zeit getrennte Sprachen, wenn man nicht etwa in den Einwohnern von Chicomucelo Huasteken sehen möchte, die erst durch die spanische Eroberung dort hingekommen sind. Für eine solche Vorstellung bieten die geschichtlichen Vorgänge — der Pánuco-Zug Cortés vor der Eroberung des nördlichen Mittelamerika und die spanische Sitte, indianische Hilfstruppen auf ihren Eroberungszügen weithin mitzuführen — zwar keine Schwierigkeiten, bisher aber auch keine Hinweise.

## Anmerkungen

1. Swadesh geht hierbei von einer Standard-Prüfliste von Worten aus, wobei nach dem prozentualen Verhältnis verwandter und nicht verwandter Ausdrücke beider Sprachen mit Hilfe einer Formel der zeitliche Abstand der Trennung errechnet wird. Aus welchem Grunde von ihm Wörter für bad (k'ak'aØ — k'as), belly (tšukul — tsukil), black (ehekni — ek'), dry (way-enek — watal), earth (tsabal — cab), night (ak'ab — acal), salt (cf. tz'apuw — taab), warm-hot (k'ak' — k'ak'), flower (wits — nic), tail (weu — ne), letztere mit lautgesetzlicher Verschiebung w—n und andere mehr als nicht verwandt erklärt werden, ist nicht recht ersichtlich. Dadurch werden die Berechnungen nicht unwesentlich verschoben.

2. Das aus dem ehemaligen Besitz Brasseur de Bourbourghs stammende notizbuchartige Werkchen (Seitenformat 10 × 14) gehört heute als Ms. Nr. 423 zum Fonds Mexicain. Es ist etwa 76 fol. stark und enthält auf fol. 1 in der Handschrift Brasseurs folgende Eintragung: „Confesionario y Doctrina Christiana en lengua Chañabal de Comitán y Tachinulla en las Chiapas. Su autor el R. Padre Fray Domingo Paz de la Orden de Santo Domingo, el año de 1775.“ Dieser Name steht auf fol. 2 v., während fol. 2 r. mehrfach den Namen Fray Francisco Vaquerizo trägt. Gemeinsamkeiten der Schrift deuten eher, aber nicht zweifelsfrei, auf letzteren als möglichen Autor. Fol. 3 bis 10 enthält einen Beichtspiegel in Spanisch und Chañabal (mit Zahlen von 1 bis 23 und sonstigen Zusätzen), fol. 11 r/v den Beichtspiegel in Cotoque, fol. 14 bis 42 eine Doctrina und Erklärung der Glaubensgeheimnisse nur in Chañabal, fol. 43 r/v folgt eine „Doctrina en lengua de Tachinulla“, die vermutlich hiernach von Charencey — entstellt durch viele Lesfehler — veröffentlicht wurde („Fragments en langue Chañabal“, Muséon, Louvain 1884). Da diese Publikation von Charencey schwer zugänglich ist, wird in Abb. 3 dieses Dokument wiedergegeben. — Auf den verfügbaren Karten ließ sich die Lage des Ortes „Tachinulla“ (bzw. Tachinula) nicht feststellen. Nach brieflicher Mitteilung von Frans Blom an Prof. Termer (Dezember 1954) mündet der Rio Tachinula in den Rio Chicomucelo, in der Nähe beuteten die Spanier Minen aus. — Die restlichen Seiten enthalten religiösen Text in Spanisch.

3. Signatur des Sapper-Manuskriptes in der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin: Y 3176; 13. Es trägt die Überschrift: „Sprachaufnahme von Chicomucelo.“

4. Die „Doctrina Cristiana en lengua Huasteca“ des Juan de Guevara, in México 1548 gedruckt, ist in keinem Exemplar erhalten. Es ist dieses übrigens das erste in einer anderen indianischen Sprache als aztekisch gedruckte Werk. Von der „Doctrina cristiana en lengua guasteca“ des Juan de la Cruz (México 1571) war das einzige Exemplar in der Biblioteca Nacional in Madrid, heute ist es dort verschwunden. Beide Autoren sind Augustiner.

## Literatur-Nachweis

- |   |  |
|---|--|
| Alejandro, Marcelo:   | Kroeber, A. L.:  |
| 1890 Cartilla Huasteca. Secretaria de Fomento. México.  | 1939—44 The historical position of Chicomuceltec in Maya.                                  |
| Andrade, M. J.:   | In: Intern. Journal of Am. Linguistics, vol. 10: 159—60.                                   |
| s. Mikrofilm Andrade-Material, am Schluß.   | Larsen, Kay:   |
| Ekholm, Gordon F.:  | 1949 Huasteco Baby Talk. In: El México Antiguo, vol. VII: 295—98, Mexico.                  |
| 1944 Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico. In: Anthr. Pap. Am. Mus. Nat. Hist., vol. 38, part V.   | Larsen, Raymond S. and Pike, Eunice Victoria:  |
| Guiteras Holmes, Calixta:   | 1949 Huasteco Intonations and Phemes. In: Language, vol. 25: 268—277.                      |
| 1948 Sistema de parentesco huasteco. In: Acta Americana, vol. 6: 152—172.   | Lehmann, Walter:   |
| Halpern, A. M.:   | 1920 Zentralamerika. Teil I, Bd. II. Berlin.   |
| 1942 A theory of Maya tš — sounds. In: Notes of Middle American Anthropology and Ethnology, Carnegie Institution of Washington, No. 15: 51—62, Cambridge, Mass. | 1922 Ein Tolteken-Klagegesang. In: Festschrift f. Eduard Seler, p. 284 bis 319. Stuttgart. |
|   | 1938 Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico. Stuttgart.                       |



- Lorenzana, Serapio de:  
1896 Un intérprete Huasteco. México.
- Meade, Joaquín:  
1942 La Huasteca: Epoca Antigua. México, D.F.
- Pike, Eunice Victoria:  
s. Larsen/Pike.
- Sapper, Carl:  
1897 Das nördliche Mittelamerika. Braunschweig.  
1905 Der gegenwärtige Stand der ethnographischen Kenntniss von Mittelamerika. In: Archiv für Anthropologie, N.F. III: 1—38.
- Schuller, Rudolf:  
1923—24 Die ehemalige und heutige Verbreitung der Huasteca-Indianer. In: Anthropos, 18/19: 793 bis 803.  
1924—27 a) Notes on the Huasteco Indians of San Luis Potosí. In: El Mexico Antiguo, 2: 129—140.  
1924—27 b) La Posición etnológica y lingüística de los Huastecos. In: El Mexico Antiguo, 2: 141—149.
- Seler, Eduard:  
1902—15 Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde. Berlin. (Insbesondere Bd. II und III.)
- Starr, Frederic:  
1902 Notes upon the Ethnography of Southern Mexico. Part. 2. In: Proceedings Davenport Academy of Science, vol. 9: 63—172. Davenport. (Enthält ein kurzes Wörterverzeichnis des Huastekischen von Vera Cruz.)
- Staub, Walter:  
1919 Some Data about the Pre-Hispanic and the now living Huastec Indians. In: El Mexico Antiguo, 1: 49—65, México.  
1923 Beiträge zur Landeskunde des nordöstlichen Mexikos. In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, p. 187—212, Berlin.  
1924 Zur Kenntniss der Indianischen Ortsnamen in der Huasteca (Ost-Mexico). In: Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, p. 215—234.  
1926 Le Nord-Est du Mexique et les Indiens de la Huastèque. In: Journal de la Société des Américanistes de Paris, n. s., t. 18: 279—296. Paris.
- Stoll, Otto:  
1884 Zur Ethnographie der Republik Guatemala. Zürich.
- Stresser-Péan, Guy:  
1952—53 a) Les Indiens Huastèques. In: Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, t. XIII: 213—234.  
b) Les Nahuas du sud de la Huasteca et l'ancienne extension meridionale des Huastèques. Ibidem. p. 287—290.
- Summer Institut of Linguistics (Instituto Linguistico de Verano)  
1950 An koy ani an chuch. El conejo y el coyote. Un cuento en el idioma Huasteco. México, D.F.  
1952 Jant'in ti ts'e'jcan an c'ay'lal. Cómo se hizo el mundo. Huasteco de San Luis Potosí. Cuernavaca, Mor.
- Swadesh, Morris:  
1953 The language of the archaeological Huastecs. In: Notes of Middle American Archaeology and Ethnology. Carnegie Institution of Washington. No. 114: 223—227.
- Tapia Zenteno, Carlos de:  
1767 Noticia de la lengua Huasteca usw. México.
- Termer, Franz:  
1928 Über die Mayasprache von Chicomucelo. In: Proceedings of the 23rd Int. Congr. of Americanists, p. 926—936. New York.
- Toussaint, Manuel:  
1948 La Conquista de Pánuco. Edición de El Colegio Nacional. México.
- Mikrofilme  
Andrade-Material  
Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology. The University. Chicago. 1946.  
Nr. 9: Materials on the Huastec Language by M. J. Andrade.  
Nr. 10: Materials on the Mam. Jacalteco, Aquacateco, Chuj, Bachahom. Palencano and Lacandon Languages.  
Nr. 11: Materials on the Quiché. Cakchiquel and Tzutuhil Languages.  
Nr. 12: Materials on the Kekchi and Pokomam Languages.

# A Collection of Games from India, with some Notes on Similar Games in other Parts of the World

Edited by  
Paul G. Brewster

With 2 figures

The following collection was made in Bombay and vicinity in 1954 by Alaka R. Mavlankar and Jaya S. Patel, students of the Reverend Stephen Fuchs, S.V.D., who kindly sent it to me for eventual use in my forthcoming book *Folklore in Children's Games*. Descriptions of the games included are entirely the work of the above-named students; my only contribution has been that of editing (which I have kept to a minimum) and annotating. I wish to record here my deep appreciation of the kindness shown in making this manuscript available to me.

Childhood is the time for play. The games which children play are entirely the creation of their own minds, directed by instinct and imagination. It is therefore interesting to observe how children of every nation have discovered different games to amuse themselves. Generation after generation have played these games, and in the course of time they have come to bear the stamp of the nation upon themselves. The games have been nationalised.

Children in the Bombay State are very like children everywhere else; they too have got quite a long list of games to their credit.

## I. Kite-Flying

Kite-flying is a sport enjoyed by young and old. It begins on Sankrant day, a feast in the month of Paush, the tenth Hindu month (in December or January)<sup>1</sup>. The kite consists of a square piece of paper spanned over a slight frame of thin bamboo splints. A tail, consisting of a long strip of paper, is often attached to the body to make it more steady and to allow better directing when the kite is in the air. The thread used for flying kites has been dipped in a paste (*mamjya*) of some starchy stuff like rice flour mixed with glass powder, to make the thread as sharp as possible in order to cut the strings of the other kites. But the thread is at times so sharp that it also hurts the fingers of the person flying the kite. To protect himself against such an accident, he covers his hand with a piece of leather or thick cloth. The reel on which the thread is wound is known as *firki*, and the boys usually make the girls do the uninteresting job of holding the *firki*. By skillfull maneuvering some expert players are able to cut the strings of the kites of other players. The kites thus released fly off in the breeze until their dangling ends get caught in a tree or in the telephone wires. When it gets dark, some players tie tiny lanterns to their kites and send them up into the sky. It is a pretty sight to see these lighted kites rocking gently in the breeze, directed by delighted children and even adults from terraces, house-tops, verandas, public gardens, and the seashore. It is at this time that accidents are frequent and children fall from roofs and out of windows. The day after the feast we hear boys boasting to one another of the number of kite strings they have cut. Gradually the craze for kite-flying subsides and other games take its place, notably top-spinning and *gilli-danda*.

Square kites are used also in Korea (Culin, p. 10, figs., 14, 15). The Indian *firki*, or reel, has its counterparts in the Korean *el-lai* and the Japanese *itomaki*.

<sup>1</sup> Sankrant is the feast when the new vegetables are eaten for the first time, prepared with clarified butter (*ghi*) and unrefined sugar (*gur*).

Kite-fighting is popular in Korea also, where fish-glue and powdered glass or porcelain are used on the strings to make them sharp. In Japan a small knife blade is sometimes attached to the string.

## II. Top-Spinning

Top-spinning is a very popular game all over India. The tops used in the game are the same as those of other countries where the game is played. They are of different sizes, but all have iron spikes in their points. The sharper the point the more pleased the boys are with their tops. Tops are spun by means of a string about a yard long. The string is wound around the top; then, holding the end of the string between his fingers, the player throws the top with force against the ground. The sudden release from the string wound around it makes the top spin.

Top-spinning, with *gilli-danda*, is a seasonal game which is played soon after Sankrant. The spring festival Holi (in March) marks the end of the top-spinning season.

Top-spinning can be played by any number of persons exceeding two, and each player may have one or more tops in the game. The two variations described below are the most common ones around Bombay. In other parts of India other methods of playing are used.

### A

A circle about a foot in diameter is drawn on the playground. Each player in turn winds his string around his top and while holding one end of the string between the fingers throws the top with force into the circle. But the player must see to it that his top, still spinning, is moving out of the circle. If it fails to spin at all, the player is out, and his top is placed in the circle. If the top, though spinning, does not leave the circle, it is stopped by placing a hand or a foot on it. However, a spinning top which leaves the circle is still not safe, for another player loops his string around it and throws it up. If he succeeds in catching the top while it is in the air, he places it in the circle and its owner is out. If he fails to lift the top with his loop or to catch it when it is in the air, the top is returned to its owner, who now has another chance to spin it. No player is allowed to throw his top into the circle so long as the top of the preceding player is still spinning. A player who is too hasty and who throws his top while that of the preceding player is still spinning is penalised; his top is stopped by another of the contestants and is placed in the circle. The game continues until all but one of the players are out. The last to have his top placed in the circle is considered the victor.

At this stage of the game another phase sets in. Sometimes the preliminary phase just described is omitted and one of the players volunteers to place his top in the circle. But if the game is allowed to take its proper course, the victorious player places his top in the circle, while all the others take theirs out. The latter, one after the other, wind the strings around their tops and throw them into the circle, trying to knock out the top lying there. If they succeed in hitting the top and knock it out of the circle, the owner is permitted to rejoin the game. If they fail to hit the top in the circle but succeed in keeping the thrown top spinning near the circle, a player may try to lift the latter on to his palm. If the top continues to spin on the palm, it is then held near the top lying in the circle. When the spinning top touches the other, it sometimes knocks it out of the circle. But if this stratagem fails, the player is out and his top is placed in the circle. If the spinning top moves far out of the circle, its owner loops his string around it and throws it up. If he succeeds in catching it in the air, he is allowed to make a hole in the first player's top, the one lying in the circle, with the spike of his



own. The members of a team try to knock their own tops out of the circle so that they may continue the game, while they try to knock holes into the tops of their opponents.

This game is really endless and goes on until all the players are too tired to play and decide to stop.

### B

For this game each player should have at least two tops. Seven circles are drawn in a line, each a foot in diameter and about the same distance apart. Each player in turn has to play against the rest. The first to play puts his oldest and shabbiest top into the first circle. The second player puts an old top of his into the next circle, and so on. Now the first player spins his other top and tries to get it near his top in the circle. While his top is spinning, he lifts it on to his palm and, with the top still in motion, tries to push the other toward the last circle in the line. The other players follow his example. When a player has succeeded in pushing his old top in this manner into the last circle in the line, he hits it hard with the spike in his new top a couple of times (sometimes the number has been previously agreed upon by the players). The intention is to break the old top into bits or at least to disfigure it badly.

The spinning of tops goes back to a very remote past. Tops made of clay were found during the course of excavations at Troy, and tops found in ancient Pompeii are still to be seen in the Museum at Naples (de Cock and Teirlinck, V, 158 ff.). The top, known to the Greeks as *strombos* or *strobilis* and to the Romans as *trochus* or *turbo*, was in early times common also in Asia Minor, China, Siam, Korea, Burma, and Egypt. Top-spinning was a favorite sport among most North American Indian tribes, e.g. the Arapaho, Blackfeet, Cheyenne, Cree, Gros Ventre, Hopi, Kiowa, Paiute, Shoshoni, Zuñi, and others (Culin, *Games of the North American Indians*, p. 733 ff.). It was played also by the ancient Maya. The following references constitute only a fraction of the voluminous literature on the subject: Böhme, p. 643, No. 554; Rochholz, p. 419, No. 37; Dijkstra, I, 234; Guts Muths, p. 230; Gustavson, p. 184, No. 272; Culin, *Korean Games*, pp. 24—28; Gomme, II, 229; MacLagan, p. 242; Griaule, *Abyssins*, pp. 13—15; Dogons, pp. 7, 68; Strutt, p. 385; Mills, p. 123; Hodson, p. 64; Best, *The Maori*, II, 122; Doke, p. 142; Hutton, p. 105; Edoth, I, 127; Ludovici, p. 39; Lowie, p. 40; Codrington, II, 32; Parsons, p. 92; Denis, pp. 68—69; Martínez, p. 83; du Bois, p. 59; Schwab, pp. 160, 226; Bel, p. 428; Traoré, p. 243; Goichon, p. 60; Holmes, p. 281; Adriani and Kruyt, III, 416 ff.; Kaudern, pp. 147—221; Fuchs, pp. 122—123; Newberry, p. 131.

Many seventeenth century references to the game are given in Bolte, „*Zeugnisse zur Geschichte unserer Kinderspiele*“, *Zeitschrift für Volkskunde*, XIX, 388 ff. For an account of the probable origin and dissemination of the game, see Andree, „*Das Kreisspiel und seine Verbreitung*“, *Globus*, LXIX.

### III. Gilli-Danda

The most popular game played in almost all the provinces of India is *gilli-danda*. It is known also by other names, the most familiar ones being *vittu-dandū* and *moi-danda*. The game is played with a baton about two feet long, called *danda* (stick), and a small wooden piece pointed at both ends and known as *gilli*. Any number of boys can play this game. It can be played individually, or by a group of boys who then divide themselves into two teams.

The game proceeds in the following manner: The captains of the teams toss and the winner gets the first chance. A small hole called *gulli* is dug in the ground, and the *gilli* is balanced on its two ends across the *gulli*. Then, putting the baton under the *gilli*, the player tosses it as far away from the *gulli* as possible. If the fielders (members of the opposite party) manage to catch the *gilli* while it is in the air, the player is out and

another boy of the same team gets a turn; if they do not succeed in catching the gilli, it is thrown back toward the gulli from which it was tossed. Meanwhile the danda has been placed on or near the gulli. (In some localities the players lay the danda a foot away from the gulli; in other places they hold it vertically just over the gulli.) If the gilli hits the danda, the player is out; if it misses, the player gets another chance to strike it. And this time he has the opportunity to score. Going to where the gilli lies, he hits it on one of the pointed ends and as it flies up into the air he hits it again. If the gilli is not in a favorable position, the player can pick it up and put it where he wants it, but before he can do so he must shout "Butli lelu" to get this concession. If the members of the opposite party forestall him and shout "Butli na du" first, he cannot change the position of the gilli. The concession is granted to the player only if he claims it; that is, immediately after the gilli is thrown at the danda he must shout "Sab kuchh hamara" (All concessions are to be granted to me). If the opposite party shouts "Sab kuchh na du" (No concessions are granted) before the player is able to have his say, he is not given any concessions.

Each player is given three chances to knock the gilli as far away from the gulli as possible. The distance between the gulli and the last point at which the gilli has fallen is then measured in lals (three danda lengths making a lal). The player demands as many lals as he thinks will fit into the distance. If the opponents agree, the player gets the number asked for; if not, the distance is measured with the danda, and if the number of lals that has been asked does not agree with the measured distance, the player is out. When all the members of one team are out, the other party gets its turn. The team which scores the highest number of lals is victorious.

Gilli-danda is usually played in open fields, and very often the gilli is lost. If a player has the slightest suspicion that the gilli is lost, he shouts "Nai gilli hamara raj", which means that the gilli is lost and they will have to get a new one. The player who shouts first naturally gets the first turn if the old gilli is really lost and a new one has to be brought. There is usually an argument as to which player shouted first.

Practically identical with this is the Sinhalese game of Gudu. In the latter, however, the tosser uses his hurling stick to knock away the kuttiya when it is thrown back toward the hole by the fielders. If he misses it and it falls so close to the hole that it is less than a hurling stick length away from it, the defending player is out. On the other hand, if he hits it he measures with his stick the distance from the hole to where the short stick has landed and then drives the kuttiya along until he either fails to hit it or is caught out. The side scoring most stick lengths wins and is entitled to penalize the losers. A member of the winning team stands at the hole and, throwing the kuttiya into the air, hits it as hard as he can. A team-mate repeats this from the place where the kuttiya drops. When each member of the winning team has done the same, the losers have to take up the kuttiya and run carrying it in relay back to the hole, exhaling as they do so. To guarantee that they do not inhale they have to repeat the syllable "gudu, gudu" continuously. If any one of the beaten team inhales and stops saying "gudu", the winning team takes possession of the kuttiya and its members then drive it so far away that the losers have an even greater distance to cover. For a full description of the game, see Deraniyagala, p. 32.

A similar game is played in Ethiopia (Griaule, *Abyssins*, p. 95). The smaller piece of wood (kuf) is laid across two stones. Members of the beaten party must carry the victorious players on their backs.

In Cyprus the game is known as *Lyggzin*, and the two parallel stones on which the smaller stick lies are called *Nistia*. When the fielders catch the stick, they throw it toward the *Nistia* and if it lands no farther away than the length of the hurling stick, the first player is out and another follows him. A description of this and other stick games will be found in Loukas, p. 115. In Chios the game is called *Ἡ Ἰττός* (Argenti-Rose, II, 1018). The hole from which the *pítsos* is thrown is really a trench, two feet long, six inches wide, and three inches deep. As in the Sinhalese form of the game, the batsman tries to knock the *pítsos* away from the hole with his stick, each successful hit giving him one point. For a description of another Greek variant, see Kyvernetakis, pp. 33—34.

This is known in English-speaking countries as *Tipcat*, *Tippy*, *Nipsy*, *Peggy*, etc. See Gomme, II, 294—295; FLJ, II, 264; VII, 234; MacLagan, pp. 19—21; Wieand, p. 15; Newell, p. 186, No. 142.

In Germany the game is commonly known as *Porscheck* or *Niggelschlagen* or *Triebelspiel* (Böhme, p. 619; GutsMuths, No. 31; Handelsmann, pp. 90—91; Z d V f V, XIX (1909), 416; Vernaleken and Branky, p. 29). In Switzerland it is called *Hurmussen* or *Hornigel* because of the humming noise made by the smaller piece in flight. Among the Kota of India it is known as *pulat* or *bombat*. Rumanian children know it as *Zurka* or *Turca*, and in Hungary it is called *Pilincke*, *Bige*, *Dole*, or *Ceifa*. A photograph of boys playing the latter appears in Lajos, p. 89. The game is known also in Russia (Gerngross, pp. 490 bis 496) and among the American Indians (Culin, Games of the North American Indians, p. 721).

Allusions to the game appear in Basile (I, 55) and in the Estonian epic, the *Kalevipoeg* (Kirby, I, 22—23). It was this game in which John Bunyan was engaged when a voice from Heaven convicted him of his sins. He writes (*Grace Abounding*):

But the same day, as I was in the midst of a game of Cat, and having struck it one blow from the hole, just as I was about to strike it the second time, a voice did suddenly dart from heaven into my soul, which said, "Wilt thou leave thy sins and go to heaven, or have thy sins and go to hell?" At this I was put to an exceeding maze. Wherefore, leaving my cat upon the ground, I looked up to heaven, and was as if I had, with the eyes of my understanding, seen the Lord Jesus looking down upon me, as being very hotly displeased with me, and as if he did severely threaten me with some grievous punishment for these and other my ungodly practices.

#### IV. Lagori

*Lagori*, or *pittu nargolio*, is another popular game. It is also played in two teams. Seven flat stones are piled on top of each other and placed in a circle about a foot in diameter. A boy from one team tries to break the pile with a ball from a distance of about ten feet. If the ball is caught before it touches the pile, the whole team of the thrower is out. Each player is given three chances to hit the pile. If he succeeds in hitting it, his whole team runs away and their opponents try to hit them with the ball as they run. The object of the party which has broken the pile is to collect the seven stones, pile them up again, and replace the pile in the circle. The moment this is done, they shout "*lagori*!" (It is arranged!) and the round is over. After a *lagori* has been made, each member of the team gets one more turn. But even if only a single member of the team is hit before the pile is ready, the whole team is out and the other party gets its turn. The team which makes the greater number of *lagoris* wins the game.

Although there are many games of this general type, I know of no exact parallel. This resembles somewhat the game of *Duck on a Rock* (Newell, p. 189, No. 146) except that in the latter the stones are only two (a small one placed on top of a boulder) instead of seven and the missiles are pebbles. Gomme (I, 76) mentions the game of *Cockly-jock*, in which "stones are loosely placed one upon another, at which other stones are thrown to knock the pile down". The game of *Duckstone*,



also described by Gomme (I, 116), bears an even slighter resemblance to the Indian game. Other stone-throwing games of the British Isles are to be found in Maclagan, pp. 241—242.

For other analogous games, see Gustavson, pp. 41—42; Nord. Kultur, XXIV, 50; Handelsmann, No. 124; Böhme, p. 620, No. 493; de Cock and Teirlinck, III, 26; Bernoni, p. 84; Vernaleken and Branky, p. 38; Pittrè, No. 66; Kristensen, Nos. 2069, 3372, 3390. There is a reference to the game in Basile.

The game is not always played with stones; sometimes marbles, nuts, or other objects are used.

## V. Santa kushadi

Santa kushadi, or "Hide and Seek", is a favourite game of girls and boys alike. One child has to close his eyes and count to fifty while the other children go and hide. After having counted to fifty, if he spots any children he runs back to the base and shouts "Thappo!" He must continue hunting the others until he has discovered all of them and must call out "Thappo!" for each one found.

This is a favorite not only in India but apparently in most other parts of the world as well. Jewish children know it as Koim Bazi (game of hiding), in Jugoslavia it is Skrivati Se, in the Philippines Taguán, in Spain El Esconder or El Escondite. Rumanian players call it De-a Vati Ascuns, and Armenians know it as Achgabook. Among the Maori it is termed Taupunipuni. Children in the Belgian Congo call it nganga or kukulu élombe; Berber youngsters know it as tâb lfûli (The beans are cooked). It is Tabasina in the New Hebrides, Hohore in Papua, and kumu-kumu in British New Guinea. The name given it in Hawaii is pe'epe'e kua. The game is popular also among Greek children, who call it αποδιδρασκίνδα, κρυπτίνδα, or Παίζουμε τὸ κοινί.

Descriptions, more or less full, are to be found in the following: Lewalter and Schläger, p. 246, No. 968; Rochholz, p. 403, No. 21; Handelsmann, No. 108; Böhme, p. 561; No. 371; Maclagan, p. 221; Best, p. 92; Ivens, p. 100; Kidd, Savage Childhood, p. 177; The Essential Kafir, p. 338; Stayt, p. 98; Gomme, I, 211; Reyes and Ramos, p. 51; de Cock and Teirlinck, I, 140 ff.; Martínez, p. 217; Tillhagen, I, 206—207; Arwidsson, III, 498; Stöylen, Nos. 106—110; Griaule, Abyssins, pp. 116—118; Cohen, p. 465; Kuret, pp. 25—26; Culin, Korean Games, p. 51; Brunot, p. 433; Watt, p. 262; Comhaire-Sylvain, p. 147; Gabbud, p. 140; Roux, p. 254; Holmes, p. 285; Barton, pp. 267—268; Parker, p. 129; Elwin, The Baiga, p. 461; Bell, p. 56; Kaudern, p. 295; Kristensen, Nos. 1969; 3231, 3255, 3323.

## VI. Kitti-Kitti

In order to enjoy this game there should be at least six persons but no more than twenty. The players are divided into two teams. One of these lines up and bends over, its members holding one another by the waist and the player at the head of the line holding on to a tree or some other firm object for support. This action is known as forming "Ghodi", meaning a mare.

The members of the other team jump one by one upon the "Ghodi". None should move from the place where they land when they jump, and they must not allow any part of the body to touch the ground. If they do, their whole team is out and must take its turn at forming a "Ghodi". When the whole team is on the "Ghodi" without breaking either of these two rules, the captain of the riding team holds up any number of fingers, from one to ten, and asks the captain of the other team "Kitty-Kitty?" The latter must then guess the number. If he succeeds, the two teams exchange positions; if he fails, the riders continue to have a wonderful time riding the human "Ghodi".

It should now be clear that the captains of these two teams have to bear in mind a few things while forming a "Ghodi". The weak members of the

team should be made to stand first in the line and the stronger ones at the end, because ordinarily a person can't jump a long distance and consequently there is hardly anyone riding on the first two or three persons in line if there is a team of eight to ten players, while the last three persons in the "G h o d i" often have two persons riding on each of them.

Riding on the "G h o d i" should be planned in such a manner that the riders are evenly distributed. If one of the players forming the "G h o d i" is about to give way under the weight of the rider, another member of his team who has no rider on his back is permitted to leave the line and assist the other, thus helping to support the entire team.

This game is played mostly by boys, but girls may join the boys or may even play it by themselves.

This is only one form of a game which has practically worldwide currency and the ultimate source of which appears to be the Roman *Bucca Bucca*, though it may have been borrowed by the Romans. Many references to variants in widely separated parts of the world will be found in my earlier articles: "Some Notes on the Guessing-Game 'How Many Horns Has the Buck?' *Béaloideas*, XIII (1943), 40—79; "'How Many Horns Has the Buck', Prolegomena to a Comparative Study", *Volkskunde*, new series, IV (1944—1945), 361—393; "Some African Variants of 'Bucca Bucca'", *Classical Journal*, XXXIX (1944), 293—296; "'Johnny on the Pony', a New York State Game", *New York Folklore Quarterly*, I (1945), 239—240<sup>2</sup>).

Some references not previously given are the following: Tillhagen, I, 10—11; Hirn, pp. 80, 370; Dijkstra, I, 229; Bel, p. 427; Tallqvist, p. 129; Argenti-Rose, II, 1020.

The Arab *bism il'äb* bears a rather close resemblance to the "Johnny on the Pony" form known in the United States. Players divide themselves into two groups, one of which bends over, hands on knees, and the other gets upon their backs. When the last player has jumped on, he says, "Make the riding animal ready, stay on and ride; one, two, three..." and counts as long as he has breath to do so. If he is not breathless with counting and if no rider has fallen off or touched the ground with any part of his body, the position of the two groups remains unchanged. But if the riders make one mistake or if the counter ceases to count, they must let those of the other group ride them. This form of the game is similar also to the Turkish *sirmanâ* and the Persian *māzid* or *xarbāzān*.

A Greek variant from Chios (Argenti-Rose, II, 1021) is nearer the Indian form of the game. The members of the riding team jump upon the backs of the others, and the leader says:

Araī bouraī,  
In the courtyard of the butcher,  
They have planted a lemon tree.  
Lemon tree, orange tree.  
How many pieces of wood are there  
  on the mountain? o r  
How many apples are there on the  
  apple tree?

He then holds up a number of fingers and challenges his "steed" to guess it. If the latter succeeds, all exchange positions; if not, the *status quo* is maintained.

## VII. K h o - k h o

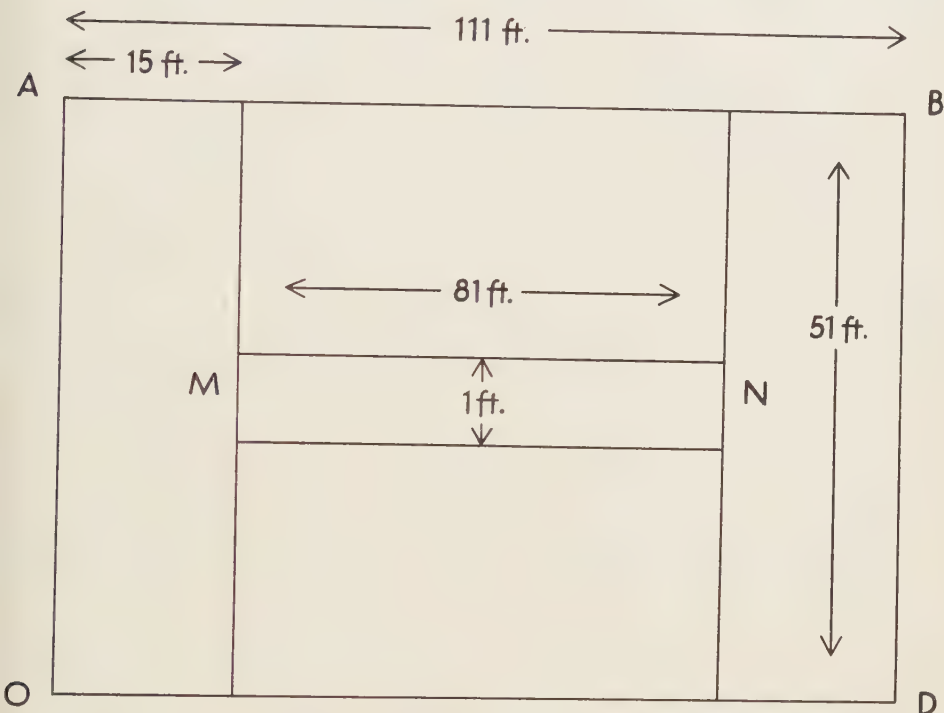
*K h o - k h o* and *H u t u - t u* are other popular games of India; tournaments are even held in them. They have become increasingly popular within the past twenty-five years. *H u t u - t u*, or *K a b b a d i*, is played all over India, while *K h o - k h o* is more restricted to Maharashtra.

*K h o - k h o* is played by two teams, each consisting of nine players. The playing field is a rectangle 111 ft. × 51 ft. From both ends of this are cut two rectangles 51 ft. × 15 ft. as shown in the accompanying diagram. M—N is the

<sup>2</sup> See also my "Notes on Some Games Mentioned in Basile's *Il Pentamerone*" *Folklore* (Italy), V (1950), 5—23.

control lane, which is 1 foot wide and 81 feet long. At points M and N there are two wooden poles. On the control lane M—N are marked off eight squares 1 ft.  $\times$  1 ft. The centre of each square is nine feet from the centre of the square adjacent. The game is played within the big rectangle, and the player who crosses its limits is out.

The captains of the two teams toss, and the winners choose whether they want to be runners or chasers. Eight of the chasers sit in the eight squares in the M—N lane in such a way that no two adjacent chasers face the same direction. The ninth chaser, who is usually the captain, stands at one of the poles to start the pursuit. (The player who is actually doing the chasing will be referred to as the active chaser.)



## KHO-KHO

The captain of the opposing team sends in three runners at a time; when they are out, he sends the next three.

The active chaser cannot cross the middle lane but must run from one pole to the other without turning back. The runners are permitted to run in between the seated chasers but must not touch them.

The active chaser can give *k h o* to any of the other chasers. To give *k h o*, the active chaser shouts loudly the word "*k h o*" and taps the sitting player on the back. *K h o* must always be given from behind the person to whom it is given. After giving *k h o*, the active chaser sits down immediately on the square of the chaser who is taking his place<sup>3</sup>).

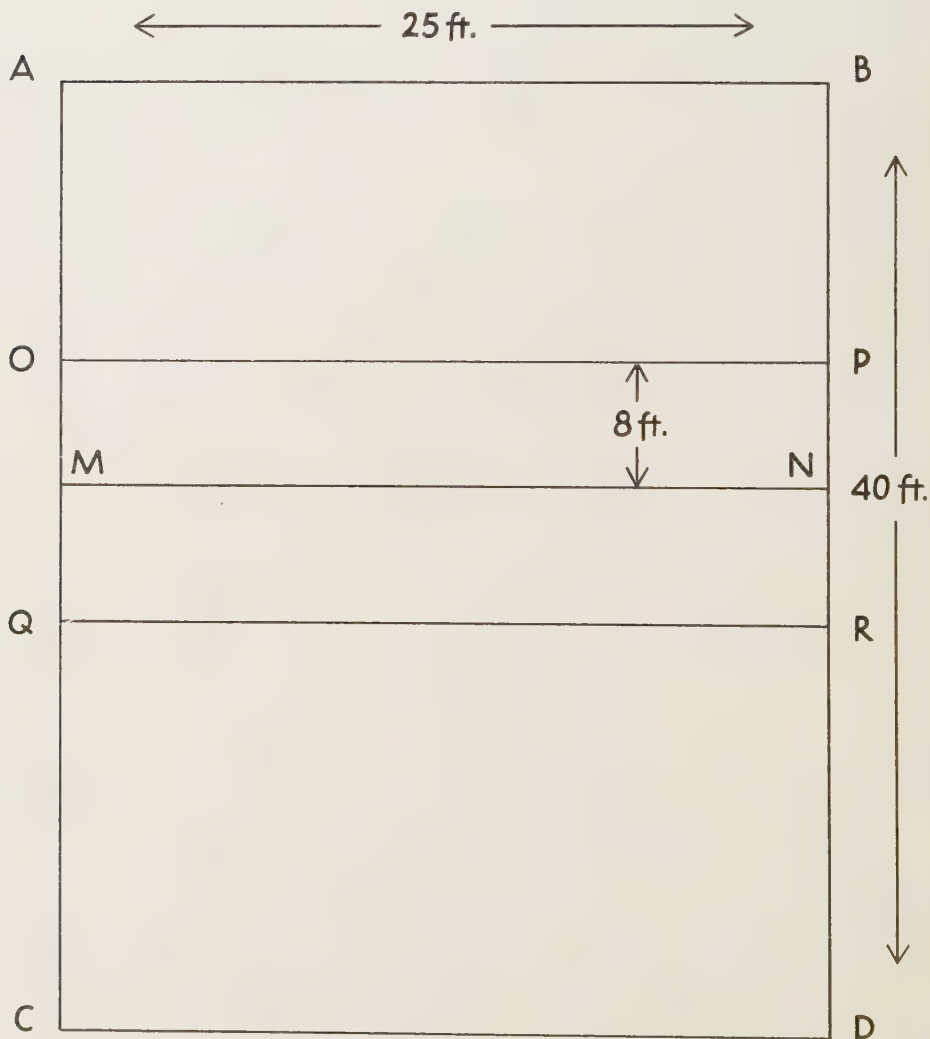
<sup>3</sup>) In the Greek *Φορτί* a player may not take a prisoner unless he has left his base after the pursued left his. If the opponent returns to his base without being caught, the pursuer must return to his to "take fire". In the Indian game the giver of "*kho*" would appear to be an extension of the base.



Upon starting his chase after *k h o* has been given, the new active chaser must continue to run in the direction he has taken and may not turn back until he has reached the pole. Seven minutes are allowed the chasers to get all nine of the runners out. If they succeed in doing so within this time limit, they score a "*L o n a*". The chaser gets ten points for each runner that is put out. At the end of the seven minutes the two teams exchange roles, the runners becoming the chasers. The team scoring the higher number of points wins the game.

### VIII. H u t u - t u

H u t u - t u is also played by two teams of nine players each. The playing field is a rectangle 25 ft.  $\times$  40 ft. M—N is the middle line dividing the field. O—P and Q—R are two lines parallel to M—N and eight feet from it.



## HUTU-TU

The side that wins the toss has the choice of courts and sends its raider first to the opponents' side. He goes to the court of the opposing team for the purpose of putting its members out by touching them. As long as he is in the enemy's court, he must keep saying "H u t u - t u - t u" without stopping to take breath<sup>4</sup>).

If the members of the other team can succeed in catching and holding the raider until he is out of breath and can no longer continue to speak, he is out. But if he can manage to get back to his own side or even to touch the centre line, he is safe and all of the other team who touched him are out.

As soon as the raider has returned to his own court, one from the other team comes out, and the procedure is repeated until all the members of one team have been touched. For every player that is eliminated the opposing team receives ten points. A raider entering an enemy court must advance at least as far as the baulk line.

Though most of the rules of this game are identical all over the area in which it is played, there are three forms. One is known as *Sanjeevani*, or the revival game. If a raider touches an opponent and puts him out of the game, a member of the raider's team who has previously been put out gets another turn and rejoins his team. A second form is known as *Ganimi*. In it a player who has been made out cannot re-enter the game unless the inning is over or his team has scored a "*Lona*". In the third form, *Aman*, a player who has been put out does not leave the field but continues to play. A record of such players is kept only for the purpose of scoring points for the side. The team making the larger number of points wins the game. Some rules of the game, e. g. those concerning the time limit, the number of players, the method of scoring, etc., vary slightly from province to province.

### IX. *Sota-pani*

*Sota-pani* is played on a much quieter note. The children sit down in a circle. One of them has a large handkerchief with a knot tied in one of its corners. This is known as a "*sota*". This child takes the "*sota*" and runs around and around the circle of players, finally dropping it behind one of them. If the latter knows that it has been dropped behind him, he picks it up and chases the dropper, beating him with the "*sota*" until he reaches the other player's place and sits down. The one behind whom the "*sota*" was dropped now runs around the circle and drops it behind another player. If a player does not notice that the "*sota*" has been dropped behind him and the dropper can make another full round of the circle before he discovers it, then the dropper picks it up and starts beating him with it. The unobservant player is beaten clear around the circle and until he comes back to his original place. The game is a source of great amusement to players.

In the usual American form of this game, if a third player can seize the handkerchief from behind the player before he is aware of its presence, the one behind whom it was dropped must go into the "*mush pot*" (the centre of the circle). The one who picked it up then goes around the ring, and the original dropper takes the position left vacant by the player who goes into the "*mush pot*". Sometimes, as in certain Spanish and Greek forms of the game, it is a belt or a switch which is dropped.

The Siamese *te-toom* (Chandruang, p. 114) is practically identical with the above, the chief difference being that in *te-toom* the effort of the fleeing player to return to his own place is rendered more difficult by the constant moving about of the others in the circle, who thus leave him no opening.

<sup>4</sup>) Cf. the description of the Sinhalese *Gudu*, above, and that of the Arab game *bism il'ab*. This "holding the breath" occurs in several games of various types. I hope later to devote a short paper to the subject.

Descriptions of the game are to be found in Gomme, I, 109; Maclagan, p. 213; Reyes and Ramos, p. 50; de Fouquières, p. 91; Maspons y Labrós, p. 22; de Cock and Teirlinck, I, 184; Arwidsson, III, 363; Kristensen, Nos. 1059, 1980, 3158; Støylen, No. 113; Rochholz, p. 417, No. 35; Böhme, p. 556, No. 366; Dijkstra, I, 239; Gustavson, p. 110; Handelsmann, No. 85.

#### X. Under-Biladi

Under-Biladi is a game for really tiny children. An adult holds the hands of two children, one of whom is an under (mouse) and the other a biladi (cat). They run in a circle, the "cat" trying to catch the "mouse". The game continues until the "cat" is successful or until the person standing in the middle starts feeling dizzy.

#### XI. Dabdubali

Another game which boys enjoy playing is Dabdubali. All the players need is a huge leafy tree, fairly easy to climb, and a small stick. A circle is drawn on the ground at the foot of the tree and a stick is placed in it. One of the players seizes the stick and throws it as far as he can, and all the others begin scrambling up the tree. The last boy to reach the tree runs back and gets the stick, which is called Ghora (horse), and puts it back in the bhojya (i. e. the circle). Then the fun begins. He now tries to catch the boys in the tree before they can jump into the circle. One has to be quite an acrobat to dodge from one branch to another successfully and to get into the bhojya without getting caught. The player who is caught first is out and the whole procedure is repeated. The game is not very popular with parents, since it sometimes ends in broken arms or legs. However, the youngsters love it, and no Saturday afternoon is complete without a hectic game of Dabdubali.

#### XII. Sagargote

Among the games played exclusively by girls and beneath a boy's dignity even to mention, one of the most common is sagargote (beans) or chapete (square blocks of wood, often coloured red and green). It is usually played with seven round beans the size of a tiny chestnut. The first movement is to hold one of the beans in one hand, toss it up in the air, and pick up another bean off the ground before the first falls. First, the player picks up the beans one at a time, then two at a time, and, finally, three at a time. Various other tricks have to be performed while the bean is in the air. If the player makes a mistake, she must yield her place to another.

This is a rather meager description of Jacks or Jackstones, one of the oldest and most widespread of all games. Its antiquity has been treated at some length by Elizabeth Lemke in two articles, „Uraltes Kinderspielzeug“, *ZdVfV*, V (1895), 184 ff., and „Das Fangsteinchenspiel“, *Ibid.*, XVI (1906), 44—66.

One of the earliest literary allusions to the game appears in the anonymous poem „Das Häselein“, printed in von der Hagen, *Gesamtabenteuer*, II, 21, 89—91 (Zingerle, p. 18). Here a girl names among her treasures locked in a cupboard ten pebbles used in playing Fangsteinchenspiel.

It is not always pebbles which are used, however. Among other objects used are marbles, small bones, beans, grains of corn, seeds, fruits, small blocks of wood, etc. Sometimes the same number of objects suffices for all the players, each using them in her turn. In other instances each uses her own (including the one which she tosses up), or each player contributes a certain number to the common pool.

There is great variation in the number of players taking part and in the number of stones used. In the Congo, for example, the number of players is from two to four, while in the Jewish Ghop Bazi (game of bones) there may be as many as twenty or thirty girls taking part. The number of stones ranges from five in bâcūr



(Goichon, p. 65) to twelve in *gokellé* (Griaule, *Dogons*, p. 162) and, in some forms of the game, to twenty or more. The number of actions to be performed by the player also varies greatly. In Müller's article „Das Fangsteinchenspiel in den Rheinlanden“, *ZdVfV*, XXVIII, 26—41, are listed eighteen, all of which must later be gone through in reverse order.

Descriptions are to be found in the following: Gomme, I, 95, 122, 239, 259; MacLagan, pp. 66—77; Best, p. 29 (*Koruru* or *Tutukai*); Marin, pp. 80—95, 150—59 (*Juego de las chinas*); Lajos, p. 122; Newell, p. 190; van Gennep, p. 634; Esquieu, p. 44; de Cock and Teirlinck, III, 151; Martínez, p. 82 (*Las Chinas*); Ludovici, p. 36, (*pettikit tan*); Best, *The Maori*, II, 92—93; Guts Muths, p. 166; de Fouquières, pp. 325—26; Rochholz, p. 447, No. 70; Reyes and Ramos, p. 66 (*Sinták*); Denis, p. 56 (*Pinche*); Culin, *Korean Games*, pp. 58—59; Tillhagen, I, 283—85; Griaule, *Abyssins*, pp. 110—116; Cohen, p. 487; Lorentz, pp. 86, 325; Sutton-Smith, pp. 95—99; Griaule, *Dogons*, p. 164; Aitken, p. 329; Mitra, p. 5 (*ghunṭi khelā*); Douthé, p. 328; Tallqvist, pp. 143—45; Argenti-Rose, II, 1023; Windels, pp. 18—19; van Zyl, p. 297, No. 3 (*Dikétó*); Goichon, pp. 64—65; Brunot, p. 327; Earthy, p. 92 (*Maṅgadi* or *Manzadi*); Delphin, p. 296 ff.; Comhaire-Sylvain, pp. 355—56; Destaing, p. 345.

In Morocco and Algeria this game is never played indoors, since it is believed that bad luck would follow (Douthé, p. 328). In Abyssinia it is thought the playing of jacks prevents the rain from falling; hence in dry weather the adults refuse children permission to play it (Griaule, *Abyssins*, p. 110).

Girls often imitate their mothers in their games. Their toys are mostly little pots and pans. Their most popular game is *Bhatukali*, which is setting up a little house and cooking to feed a whole lot of tiny dolls. Another game which is rather an elaborate procedure is a doll's wedding. Not only little girls but even grownup women take part in this game.

In a joint family in India, the grandmother collects all the children in the house and teaches them little songs, verses and proverbs (*slokas*). In former times the children used to have competitions as to who could recite the longest number of verses by heart, and they made a game of it and for some unknown reason called it *bhendya* (lady-fingers). This game can be played individually or in teams. A child recites a verse; then the next child has to recite another verse beginning with the last letter of the verse which the first child recited, and thus it goes on. If the child cannot think of any *sloka* beginning with the same letter as that with which the last verse ended, the opponent gets a point.

These games, childish though they are, give us a glimpse at an extremely interesting and happy cross-section of Indian life.

## REFERENCES

- Adriani, N., en Kruyt, Alb. C.: *De Bar'e-Sprekende Toradjas van Midden-Celebes (de Oost Toradjas)*, III (Verhandeling Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel LVI, 1—2). Amsterdam, 1951.
- Aitken, Barbara: "The Game of Knucklebones — Jugar a las Tabas", *Folk-Lore*, LXII (1951), 329 ff.
- Argenti, Philip, and Rose, H. J.: *The Folk-Lore of Chios*. 2 v. New York, 1949.
- Arwidsson, A. I.: *Svenska fornsånger*. 3 v. Stockholm, 1834—42.
- Barton, F. R.: "Children's Games in British New Guinea", *JRAI*, XXXVIII (1908), 259—79.
- Basile, Giambattista. *Il Pentamerone* (ed. N. M. Penzer). 2 v. London and New York, 1932.
- Bel, A.: "La Population Musulmane de Tlemcen", *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*, Nos. 9—10 (September-October, 1908), 417—47.
- Bell, F. L. S.: "The Play Life of the Tanga", *Mankind*, II (1943), 56, 83.

- Bernoni, G.: *Guiochi Popolari Veneziani*. Venice, 1874.
- *The Maori*. 2 v. Wellington, 1926.
- Best, Elsdon: *Games and Pastimes of the Maori*. Wellington, 1925.
- Böhme, Franz Magnus: *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel*. Leipzig, 1924.
- Brunot, L.: "Jeux d'enfants a Fès", *Archives Berbères*, III (1918), 311—20.
- Chandruang, Kumut: *My Boyhood in Siam*. New York, 1938.
- Codrington, R. H.: *The Melanesians*. Oxford, 1891.
- Cohen, Marcel: "Jeux Abyssins", *Journal Asiatique*, 10th series, XVIII (November-December, 1911), 463—97.
- Comhaire-Sylvain, Suzanne: "Les jeux des enfants noirs de Léopoldville", *Zaire*, III, 2 (February, 1949), 139—52.
- "Jeux congolais", *Zaire*, VI, 4 (April, 1952), 351—62.
- Culin, Stewart: *Korean Games, with Notes on the Corresponding Games of China and Japan*. Philadelphia, 1895.
- *Games of the North American Indians* (Twenty-fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology). Washington, 1907.
- de Cock, A., and Teirlinck, I.: *Kinderspel en Kinderlust in Zuid-Nederland*. 9 v. Gent, 1902—1908.
- de Fouquières, L. Becq.: *Les Jeux des Anciens*. Paris, 1869.
- Delphin, G.: *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*. Alger, 1891.
- Denis, Lorimer: *Chants et jeux des enfants Haïtiens*. Port-au-Prince, 1949.
- Deraniyagala, P. E. P.: *Some Sinhala Combative, Field and Aquatic Sports and Games*. Colombo, 1951.
- Destaing, Edmond: *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Snous* (Publications de l'École des Lettres d'Alger, *Bulletin de Correspondance Africaine*, XXXIV), I. Paris, 1907.
- Dijkstra, W.: *Uit Frieslands Volksleven*. 2 v. Leeuwarden, 1892—1896.
- Doutté, Edmond: *Merrâkeh*. Paris, 1905.
- du Bois, Cora: *The People of Alor: a Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Minneapolis, 1944.
- Earthy, E. Dora: *Valenge Women, the Social and Economic Life of the Valenge Women of Portuguese East Africa*. London, 1933.
- Edoth (Communities): *Organ of the Palestine Institute of Folklore and Ethnology*. Jerusalem, 1945.
- Elwin, Verrier: *The Baiga*. London, 1939.
- Esquieu, Louis: *Jeux populaires de l'enfance a Rennes*. Rennes, 1890.
- Folk-Lore Journal*: 8 v. London, 1883—1889.
- Fuchs, Stephen: *The Children of Hari: a Study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India*. Vienna, 1950.
- Gabbud, Maurice: "Jeux valaisans", *Schweizer Volkskunde*, V (1915), 83—85.
- Goichon, A. M.: *La vie féminine au Mzeb: étude de sociologie musulmane*. Paris, 1927.
- Gomme, Alice Bertha: *The Traditional Games of England, Scotland and Ireland*. 2 v. London, 1894—1898.
- Griaule, Marcel: *Jeux Dogons*. Paris, 1938.
- *Jeux et Divertissements Abyssins*. Paris, 1935.
- Gustavson, Herbert (ed.): *Svenska Lekar*. Uppsala and Stockholm, 1948.
- Guts Muths, Johann: *Spiele zur Übung und Erholung des Körpers und Geistes*. 8th ed. Leipzig, 1893.
- Handelmann, Heinrich: *Volks- und Kinderspiele aus Schleswig-Holstein*. 2d ed. Kiel, 1874.
- Herber, J.: "Poupées marocaines", *Archives Berbères*, III (1918), 65—82.
- Hirn, Yrjö: *Barnlek*. Helsingfors, 1916.
- Hodson, T. C.: *The Naga Tribes of Manipur*. London, 1911.
- Holmes, J. H.: "Introductory Notes on the Toys and Games of Elema, British New Guinea", *JRAI*, XXXVIII (1908), 280—288.
- Hutton, J. H.: *The Sema Nagas*. London, 1921.

- Ivens, Walter George: *Melanesians of the Southeast Solomons*. London, 1927.
- Kaudern, Walter: *Games and Dances in Celebes* (*Ethnographical Studies in Celebes*, IV). Göteborg, 1929.
- Kidd, Dudley: *Savage Childhood*. London, 1906.
- *The Essential Kafir*. London, 1904.
- Kirby, W. F.: *The Hero of Esthonia*. 2 v. London, 1895.
- Kristensen, E. T.: *Danske Børnerim, Remser, og Lege*. Århus, 1896.
- Kuret, Niko: *Veselja dom, igre in razvedrila v družini*. Ljubljana, 1942.
- Kyvernetaakis, John: *Ἀνθολογία Παιγνιῶν*. Heracleon (Crete), 1938.
- Lajos, Árpád: *A Magyar Nep Jatekai*. Budapest, 1940.
- Lewalter, Johann, and Schläger, Georg: *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel*. Kassel, 1911.
- Lorentz, Fr., Fischer, Adam, and Lehr-Spawinski, Tadeusz: *The Cassubian Civilization*. London, 1935.
- Loukas, George: *Philological Studies on the Customs of the Ancient Greeks Found in the Life of Modern Cypriots*. Athens, 1874.
- Lowie, Robert H.: *The Crow Indians*. New York, 1937.
- Ludovici, Leopold: "Sports and Games of the Singhalese", *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, I (1873), 17—41.
- MacLagan, Robert Craig: *The Games and Diversions of Argyleshire*. London, 1901.
- Marín, Francisco Rodriguez: *Rimas Infantiles* (*Cantos Pop. Españolas*, I). Barcelona, 1882.
- Martínez, Maria Cadilla de: *Juegos y Canciones Infantiles de Puerto Rico*. San Juan, 1940.
- Maspons y Labrós, F.: *Jochs de la Infancia*. Barcelona, 1874.
- Mills, J. P.: *The Rengma Nagas*. London, 1937.
- Mitra, Sarat Chandra: "North Indian Children's Games and Demon-Cultus", *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, X, 1 (1913).
- Newberry, R. J.: "Some Games and Pastimes of Southern Nigeria", *Nigerian Field*, VII, 2 (April, 1938), 85—90; VII, 3 (July, 1938), 131—32; VIII 2 (April, 1939), 75—80; IX, 1 (March, 1940), 40—43.
- Newell, W. W.: *Games and Songs of American Children*. New York, 1911.
- Parker, K. L.: *The Euahlayi Tribe*. London, 1905.
- Parsons, Elsie, Clews: *Mitla: Town of the Souls*. Chicago, 1946.
- Pitrè, Giuseppe: *Giocchi Fanciulleschi Siciliani* (*Biblioteca delle Tradizioni Siciliane*, XIII). Palermo, 1883.
- Reyes, Francisca, S., and Ramos, Petrona: *Philippine Folk Dances and Games*. New York, 1927.
- Rochholz, Ernst Ludwig: *Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel*. Leipzig, 1857.
- Roux, J.: "Notes de Folklore de la Suisse Romande", *Archives Suisses des Traditions Populaires*, XXII (1918—1919), 254—55.
- Schwab, Georges: *Tribes of the Liberian Hinterland* (*Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, XXI). Cambridge: Harvard University Press, 1947.
- Stayt, Hugh A.: *The Bavenda*. London, 1931.
- Stöylen, Bernt: *Norske barnerim og leikar*. Kristiania, 1899.
- Strutt, Joseph: *The Sports and Pastimes of the People of England* (new ed. by Charles Cox). London, 1903.
- Sutton-Smith, Brian: "The Meeting of Maori and European Cultures and Its Effects upon the Unorganized Games of Maori Children", *Journal of the Polynesian Society*, LX (1951), 93—107.
- Tallqvist, Knut L.: *Arabische Sprichwörter und Spiele*. Helsingfors, 1897.
- Tillhagen, Carl-Herman: *Svenska Lekar och Danser*. 2 v. Stockholm, 1950.
- Traoré, Mamadou: "Jeux et jouets des enfants foula", *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, II (1940), 237—47.



- van Gennep, Arnold: *La Folklore du Dauphine* (Les Littératures Populaires de Toutes des Nations, III). Paris, 1933.
- van Zyl, H. J.: "Some of the Commonest Games Played by the Sotho People of Northern Transvaal", *Bantu Studies*, XIII, 295—305.
- Vernaleken, Th., and Branky, Frz.: *Spiele und Reime der Kinder in Österreich*. Vienna, 1876.
- Vsevolodskij-Gerngross, V. N., V. S. Kovaleva, and E. I. Stepanova: *Igry narodov USSR*. Leningrad and Moscow, 1933.
- Watt, W.: "Some Children's Games from Tanna, New Hebrides", *Mankind*, III (1944), 261 ff.
- Wieand, Paul E.: *Outdoor Games of the Pennsylvania Germans*. Plymouth Meeting (Pennsylvania), c. 1950.
- Windels, A.: "Jeux et divertissements chez les Mpama Bakutu", *Aequatoria*, II 2 (February, 1939), 18—23.
- Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. Berlin 1898—1928. Continued as *Zeitschrift für Volkskunde*, Berlin, 1929.
- Zingerle, Ignaz V.: *Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter*. Innsbruck, 1873.
-

# Die Bestattungsformen bei den Stämmen Nordwestamerikas\*)

## Probleme und Ausblicke

Von  
Josef Haekel

Mit 1 Abbildung

Dem Bestattungskomplex der sogenannten Naturvölker kommt unter verschiedener Rücksicht besondere ethnologische Bedeutung zu. Im Kulturgefüge steht er mit Religion, Weltanschauung und Soziologie in bestimmten Beziehungen. Auch die betreffende Wirtschaftsform kann einen bestimmenden Einfluß auf die Art der Totenbeisetzung nehmen. Dazu kommt ein starkes emotionales Moment, das sich in Verbindung mit Tod und Leichenbehandlung in oft sehr ambivalenten Verhaltensweisen äußert, wie Pietät, Verbundenheit und Wertschätzung einerseits, Furcht und Abscheu anderseits. Darauf dürfte zum Teil die Unstabilität der Bestattungsbräuche zurückzuführen sein, auf die seinerzeit A. L. Kroeber hingewiesen hat<sup>1)</sup>. Diese charakteristische Einstellung zum Phänomen des Todes ist tief in der menschlichen Psyche verankert und erfährt durch das jeweilige Glaubensgut des Volkes und die Strukturprinzipien der betreffenden Kultur verschiedene Ausgestaltung. Diese Sachverhalte sind bei vergleichenden Untersuchungen der Bestattungsformen im Auge zu behalten.

Besondere Probleme eröffnen sich in Verbindung mit der Tatsache, daß bei vielen Völkern, zu denen auch die Stämme Nordwestamerikas gehören, verschiedene Bestattungsformen nebeneinander vorkommen. Hierbei bestehen theoretisch folgende Möglichkeiten: 1. Einwirkungen von außen, 2. Weiterleben älterer Bestattungsgebräuche, 3. soziale Differenzierungen, 4. spontane Reaktionen auf bestimmte Erlebnisse und Erfahrungen. Von vornherein kann dies in befriedigender Weise nicht entschieden werden. Um der Wahrheit näherzukommen, sind eingehende vergleichende Studien unter möglichster Bedachtnahme auch auf innerkulturelle Vorgänge und Situationen die unerläßliche Voraussetzung. In diesem Sinne äußerte sich R. Linton (zitiert bei M. Smith, 1952, S. 80): "The only universally applicable approach to . . . historical reconstruction is that of the study of trait distributions and the subsequent analysis of these distributions."

Nordwestamerika mit seiner reichen Kulturdifferenzierung ist ein dankbares Gebiet für die vergleichende Untersuchung von Bestattungsformen. Marian Smith schreibt<sup>2)</sup>: "... the Northwest Coast can best be described in terms of several layers of culture designations each representing a different level of culture depth." Es fragt sich, inwieweit die Beisetzungsarten dieses Raumes mit Kulturschichten in Einklang zu bringen sind. In meinem in Vorbereitung befindlichen Buch „Die Ethnologie Nordwestamerikas, gesehen von den Bella Coola“ wird der Bestattungskomplex des nordwestlichen Nordamerika eine ausführliche Behandlung erfahren. In vorliegender Studie soll nur ein kurzer Überblick mit einigen vorläufigen Ergebnissen gegeben werden.

Nordwestamerika kann in folgende Kulturareale eingeteilt werden<sup>3)</sup>: 1. Nördliche Nordwestküste (mit den Tlingit, Haida und Tsimshian). 2. Mittlere Nordwestküste (mit den Kwakiutl und Bella Coola). 3. Südliche Nord-

\*) Eine Teiluntersuchung aus meinem in Vorbereitung befindlichen Buch „Die Ethnologie Nordwestamerikas, gesehen von den Bella Coola“, dessen Abfassung mir durch ein Forschungsstipendium der Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New York) ermöglicht wurde.

<sup>1)</sup> Kroeber, 1929, S. 308 ff.

<sup>2)</sup> M. Smith, 1952, S. 90

<sup>3)</sup> Vgl. M. Smith, 1952.

westküste: a) Nootka auf Vancouver, b) Gulf of Georgia Selisch, c) Puget Sound Selisch, d) Middle Fraser (Lillooet- und Lower Thompson Selisch). 4. Küste von Washington, Olympic Peninsula, unterer und mittlerer Columbia (mit den Selisch-Stämmen der Klallam, Quinault u. a., den Quileute und Chinook-Wishram). 5. Küste von Oregon (mit den Tillamuk, Alsea, Coos usw. und einigen Dene-Gruppen). 6. Interior-Plateau: a) Canadian (mit den Dene-Stämmen der Carrier, Chilcotin usw. und Selisch-Stämmen), b) American (mit Selisch- und Shahaptin-Stämmen). Diese Gliederung soll die vielfältigen lokalen Differenzierungen der entwickelten Fischerkulturen der Küstengebiete, denen einfachere Kulturverhältnisse (Jäger, Fischer, Sammler) in den inneren Gebirgs- und Plateaugebieten gegenüberstehen, zum Ausdruck bringen.

Wie bereits angedeutet, haben alle Stämme Nordwestamerikas durchwegs mehrere Bestattungsformen nebeneinander<sup>4)</sup>. Im allgemeinen sind zwischen den Küsten- und Inlandstämmen grundlegende Unterschiede wahrzunehmen. Es besteht zunächst die Frage, ob im Bestattungskomplex Nordwestamerikas Gemeinsamkeiten festzustellen sind. Für die Küstenstämme können folgende Elemente namhaft gemacht werden, die ziemlich generell verbreitet sind: 1. Entfernen der Leiche aus dem Haus nicht durch die Tür, sondern durch eine separate Öffnung in Wand oder Dach. Eine bemerkenswerte Ausnahme bilden vor allem die nördlichen Kwakiutl-Stämme der Wikeno, Bella Bella, China Hats (Xaihais) und die den letzteren benachbarten Hartley Bay Tsimshian. Auf diese Besonderheit wird noch eingegangen werden. 2. Im allgemeinen Verwenden von Sargkisten, die auf Bäumen, Plattformen, Pfählen, in Höhlen, auf der Erde, unter der Erde und manchmal sogar auf einer geschnitzten Figur (als Darstellung des Wappen- oder Cresttieres der Verwandtschaftsgruppe) placiert werden. Eine Ausnahme hierin bilden die Stämme an der Oregonküste und am mittleren Columbia. 3. Errichten eines Daches oder Hauses über dem Toten (in Kiste usw.). Auch hierin schalten die Küstenstämme Oregons aus. 4. Vorliebe für erhöhte Form der Beisetzung, auf Baum, Gerüst usw., wobei sich die Leiche in einem Behälter befindet oder bloß eingewickelt ist. 5. Hockerstellung der Leiche ziemlich allgemein, ausgenommen an der Oregonküste. 6. Haarabschneiden durch die Hinterbliebenen oder Trauernden. 7. Errichten von Erinnerungsmalen (Pfähle, geschnitzte Figuren) für Verstorbene und Totenerinnerungsfeiern (mit Potlatch). 8. Tabuieren des Namens des Verstorbenen für bestimmte Zeit.

Ein charakteristischer Zug der Küstenstämme ist, daß Grabkistenbeisetzung, Grabdach oder Grabhaus und erhöhte Bestattung oft in Kombination auftreten. Zu beachten ist, daß diese Verbindungen auch außerhalb der Nordwestküste vorkommen, wie vor allem bei den Dene-Stämmen (Tena) am Yukon in Alaska und bei Eskimo-Stämmen in Alaska<sup>5)</sup>.

Aus all dem ergibt sich als kennzeichnend für das Bestattungswesen der Nordwestküste ein Dreifaches: Einschließen der Leichen in hölzernen Behältern, Bedachung des Bestattungsortes und Fernhalten des Toten von Erdberührung, wie es sich besonders in der Erhöhung der eingesargten oder eingebündelten Leiche äußert. Die beiden ersten Elemente wurden im besonderen durch die sehr ausgebildete Holzverarbeitung in den waldreichen Küstengebieten gefördert.

Für die weitverbreitete Sitte, den Toten aus dem Wohnhaus durch eine gesonderte Öffnung hinauszuschaffen, die sich auch bei den Selisch im Interior-Plateau findet, liegen von einzelnen Stämmen Erklärungen vor. Würde man

4) Nördliche Nordwestküste: Birket-Smith-De Laguna, 1938; De Laguna, 1947; Drucker, 1950; Garfield-Wingert, 1950; Harrison, 1925; McClellan, 1953; Swanton, 1909. — Mittlere Nordwestküste: Drucker, 1950, Ford, 1941; McIlwraith, 1948; Olson, 1940. — Südliche Nordwestküste: Barnett, 1939; Colson, 1953; Drucker, 1943; Drucker, 1950; Drucker, 1951; Haeblerlin-Gunther, 1924/25; King, 1950; Smith, 1940; Smith, 1950; Wingert, 1949. — Küste von Washington usw.: Garth, 1952; Gunther, 1927; Olson, 1936; Pettitt, 1950; Spier-Sapir, 1930. — Küste von Oregon: Barnett, 1937. — Interior Plateau: Mandelbaum, 1938; Ray, 1939.

5) De Laguna, 1947.





die Leiche durch die Tür tragen, müssen alle Familienmitglieder sterben (Kwakiutl), folgt jemand in den Tod nach (Bella Coola), sterben die Hausbewohner an derselben Krankheit wie der Dahingegangene (Quinault) oder folgen dem Toten neugierige Seelen (Quileute). Wenn nach Auffassung der Haida ein toter Schamane die Tür passieren würde, könnte seine Macht nicht auf den Nachfolger übergehen. Die Sinkaietk (Inland-Selisch) schaffen die Leiche in der Weise hinaus, indem sie seitlich die Mattenbedeckung der Hütte emporheben. Dies erklärt M. Mandelbaum "not as a preventative of the return of the ghost but because the wrapped body was too large to carry through the doorway"<sup>6)</sup>. Diese Erklärungen genügen jedenfalls nicht zur vollen Deutung der besagten Sitte. Ein wichtiges Moment ist sicher der Glaube an die schädliche Wirksamkeit der Leiche und die Angst vor dem Totengeist. Birket-Smith äußert sich darüber folgend: "... it is safe to say that it is probably a very old procedure, primarily intended to deceive the spirit of the dead<sup>7)</sup>." Inwieweit dies für Nordwestamerika zutrifft, kann ich nicht entscheiden.

Bei den Stämmen im Inneren des nordwestlichen Nordamerika finden sich als wesentliche Gemeinsamkeiten Bevorzugung der Erdbestattung und Grabmarken. Während bei den meisten Selisch-Stämmen die Leiche in Hockerstellung beigesetzt wird, legen vor allem die Shahaptin die Toten gestreckt ins Grab.

Betrachten wir nun die lokalen Besonderheiten im Bestattungskomplex Nordwestamerikas. Aus ihnen ergeben sich wichtige Problemstellungen.

#### Längeres Aufbahren der Leiche im Wohnhaus (mit Vorliebe vier Tage).

Verbreitung: Tlingit, Haida, Tsimshian, einige Kwakiutl-Stämme (Wikeno, China Hats, Xaisla), Bella Coola (wohl für Höherstehende), einige Küsten-Selisch (Squamish, Puyallup-Nisqually), Wishram und die meisten Stämme der Oregon-Küste. Bei den übrigen Stämmen wird die Leiche gleich nach dem Tod aus dem Haus geschafft, so bei den Nootka, Bella Coola (wohl für Personen niederen Ranges) und den meisten Küsten-Selisch. Die aufgebahrte Leiche wird vielfach in sitzende Stellung gebracht, wird von Eigentum und Wertgegenständen umgeben, es werden bei ihr Nachtwachen und Totenklagen abgehalten sowie Trauergesänge gesungen. Nach den allgemein ethnologischen Verhältnissen zu schließen, scheint diese Sitte eine jüngere Angelegenheit zu sein. Sie dürfte im besonderen mit der Ausbildung der Reichtumsentfaltung zusammenhängen. Die kulturell einfachen Inland-Selisch haben den Aufbahrungsgebrauch nicht.

#### Entfernen der Leiche durch die Tür.

Verbreitung: Kwakiutl-Stämme, wie Kwexa, Wikeno, Bella Bella und China Hats, Hartley Bay Tsimshian, Bella Coola, Puyallup-Nisqually, Alsea. Diese Sitte hat ihr Zentrum jedenfalls bei den Kwakiutl und dürfte von diesen an die benachbarten Hartley Bay Tsimshian und Bella Coola übertragen worden sein. Ihr isoliertes Vorkommen bei südlichen Küstenstämmen wird wohl anders zu erklären sein. Es fragt sich nun, warum die Kwakiutl gegenüber den anderen Stämmen Nordwestamerikas, die die Leiche durch eine separate Öffnung entfernen, diese merkwürdige Sonderstellung einnehmen. Eine Erklärung geben dramatische Vorfürhungen beim Tod einer Person, die das erbliche Vorrecht auf einen bestimmten Geist und damit auf die Mitgliedschaft in einer Tanzgesellschaft hatte. Bei den Kwexa-Kwakiutl wird beim Trauer-

<sup>6)</sup> Mandelbaum, 1938, S. 127.

<sup>7)</sup> Birket-Smith, 1953, S. 471.

gesang das Kommen des Geistes durch einen Maskentänzer dargestellt, der eine figürliche Darstellung des Verstorbenen wegträgt. Damit soll dramatisch zum Ausdruck gebracht werden, daß der Geist einer Ursprungsmythe den Toten mit sich nimmt. Durch diese „Entführung“ des Verstorbenen scheint die Scheu, die Leiche (nachträglich) aus der Tür zu tragen, beseitigt worden zu sein. Die Bella Coola stellen dieses Abholen des Verstorbenen in etwas anderer Weise dar. Vor der Beisetzung eines Mitgliedes der Sisoak-Tanzgesellschaft erscheint in einer dramatischen Vorführung durch das Dachloch des Hauses eine hölzerne Vogelfigur als Abbild des erblichen Wappentieres (Crest) einer Lineage, durch die die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft bedingt wird, senkt sich auf die Leiche herab und trägt sie fingiert durch das Dachloch hinauf in das „Haus der Mythen“ im Himmel. Der Tote wird in Wirklichkeit verborgen gehalten und dann (nachdem er durch die Tür gebracht wurde) heimlich begraben. Man erkennt aus diesen Beispielen klar, daß durch das Hereinwirken des bei den Kwakiutl so ausgeprägten Komplexes der Tanzgesellschaften auf die Bestattung wohl einer der Hauptgründe liegt, warum die sonst gebräuchliche Sitte des Entfernens der Leiche durch eine separate Öffnung nicht geübt wird. Es wäre zu untersuchen, ob auch Verstorbene, die keiner Tanzgesellschaft angehört haben, ebenfalls durch die Tür gebracht wurden. Eine andere Erklärung liegt von den Puyallup-Nisqually vor: Sie haben keine Furcht vor der Leiche.

#### Personen, die den Toten behandeln, Leichenbestatter.

Bei diesem Personenkreis spiegelt sich deutlich die Auswirkung der sozialen Organisation. Bei den Tlingit und Haida mit ihrem ausgeprägten (matrilinealen) Dualsystem werden die Leichenbestatter nach dem Prinzip der Reziprozität aus der komplementären Moiety des Verstorbenen genommen. Bei den Tsimshian, die keine Hälfteneinteilung aufweisen, sondern nur in Clans organisiert sind, kommen diese Personen aus dem komplementären Clan des Verstorbenen, das ist im Hinblick auf die matrilineale Deszendenz der des Vaters. Von den Kwakiutl (Kwexa, Wikeno) und Nootka heißt es, daß die Leichenbestatter allgemein aus der Verwandtschaft genommen werden und nicht aus bestimmten sozialen Gruppen. Bei den Nord- und Zentral-Nootka werden vier Männer als professionelle Leichenträger bestimmt. Der nördlichste Kwakiutl-Stamm der Xaisla, die einzigen Kwakiutl, die ein (matrilineales) Clansystem besitzen, verfahren bei der Auswahl der in Frage stehenden Personen wie die ihnen benachbarten Tsimshian. Die Bella Coola haben keine professionellen Totengräber, sie regeln die Sache so, daß ein Mann von seinen Brüdern oder anderen Verwandten bestattet wird, eine Frau von ihrem Gatten oder von ihrer Familie. Die Quinault haben eigens bestimmte Männer, die Klallam einen Schamanen oder alten Mann mit starkem Schutzgeist und die Inland-Selisch (Sinkaietk) einen alten Mann (mit Helfern), die die Bestattung besorgen. Es zeigt sich also, daß bei den Stämmen südlich der unilateralen Tlingit-Haida-Tsimshian-Xaisla für die Auswahl der Leichenbestatter weder bestimmte Verwandtschaftsgruppen noch Reziprozität eine Rolle spielen. Dies steht im Einklang mit dem betonten bilateralen Grundcharakter der Gesellschaftsordnung und dem Fehlen größerer unilateraler Sozialeinheiten.

#### Kanubestattung.

Diese hat ihr Zentrum bei den Küsten-Selisch am Puget Sound und in Washington. Das Boot scheint in gewisser Hinsicht als Ersatz für die Sargkiste zu gelten. Es wird auf eine Plattform oder auf einen Baum gestellt und kann manchmal mit einem Dach versehen werden. Die Quinault stellen in das er-



höhte Bestattungskanu oft mehrere Sargkisten. Der den besagten Selisch benachbarte Nootka-Stamm der Makah am Cape Flattery hat sekundär diese Bestattungsform übernommen. Bei den Selisch am Gulf of Georgia ist Kanubeisetzung ungewöhnlich. Sie findet sich jedoch auch weiter südlich bei einigen Stämmen an der Oregonküste (Alsea, Tillamuk), wo mehrere Leichen sukzessive im Totenkanu beigesetzt werden.

Die Kanubestattung Nordwestamerikas stellt ein eigenes Problem dar. Warum sie bei dem Großteil der Küstenstämme fehlt und gerade für einige Küsten-Selisch (und ihre Nachbarn) typisch ist, bedarf noch näherer Untersuchung. Sicher spielen bestimmte Jenseitsvorstellungen eine Rolle. Die Quileute geben als Erklärung für die Kanubeisetzung an, der Tote solle den Jenseitsfluß überqueren können. Bei den Quinault wird das Kanu durchlöchert, damit es die Totenseele im Jenseits verwenden kann. In diesem Zusammenhang sei auf die schamanistische Krankenheilungszeremonie des „Spirit Canoe“ von Küsten-Selisch am Puget Sound (Duwamish, Snoqualmie) hingewiesen, in der mit Hilfe von geschnitzten Figuren und bemalten Brettern der Schamane eine imaginäre Bootsreise ins Totenland unternimmt, um die von den Totengeistern geraubte Seele oder Macht eines Stammesmitgliedes zurückzubringen.

Bezeichnend ist ferner, daß Kanubestattung auch weit im Norden ihres eigentlichen Verbreitungsgebietes vorkommt, nämlich bei den Tena am unteren Yukon in Alaska. Ähnlich wie bei den Küsten-Selisch wird das Leichenboot auf Pfähle oder auf einen Baum gestellt, ebenso kann es eine Grabkiste ersetzen. Vom Yukongebiet in Alaska aus gesehen, äußert sich F. De Laguna über die ethnologische Stellung des Sargkanus folgend: „I conceive of the box cache, the grave house, the elevated or above-ground coffin, and the dugout-canoe as all being historically interconnected and as all belonging to a circum-Pacific culture drift, probably from the Old World to the New.“ Ferner: „I think we may consider the wooden canoe used as coffin as a specialized development from the coffin made of a hollow log<sup>8)</sup>.“ Bei all diesen Erwägungen ist die große Verbreitungslücke der Kanubestattung zu berücksichtigen, die nach unserem derzeitigen Wissen zwischen den Küsten-Selisch am Puget Sound und in Washington und den Tena am Yukon klafft.

#### Leichenverbrennung.

Verbreitung: Haida, Tlingit, Eyak, Tsimshian, Xaisla-Kwakiutl, Bella Coola (traditionell), Wishram und Shahaptin im Dallesgebiet am mittleren Columbia (prähistorisch und frühhistorisch), Dene-Stämme im Inneren von British Columbia (Carrier, Sekani, Chilcotin) und einige Inland-Selisch (Shuswap, Thompson; für in der Ferne Gestorbene). Überall ist natürlich die Kremation eine von mehreren Bestattungsformen. Um die Problematik deutlicher aufzuzeigen, soll nun auf einige wichtige Einzelheiten aufmerksam gemacht werden.

Die Haida bewahren die Knochen der verbrannten Leiche im Wohnhaus auf, weil man die Verstorbenen liebt. Die Tlingit geben die Asche in eine bemalte Holzkiste, die Eyak deponieren sie in einem kleinen Grabhaus mit Giebeldach, das z. T. auf Pfählen steht. Bei den Tsimshian ist Leichenverbrennung die am meisten geübte Bestattungsform. Die Aschen werden in Kisten deponiert (Hartley Bay). Es steht jedoch fest, daß Kremation bei den Tsimshian als eine relativ späte Beisetzungsart anzusehen ist. Nach einer Tradition der Hartley Bay Tsimshian begann man Leichen zu verbrennen, als der schamanistische Kannibalen-Geheimbund eingeführt wurde, um zu verhindern, daß von Kannibalentänzern Leichen aus den Gräbern geholt werden. Solche Praktiken sind typisch für die Kannibalenbündler der Kwakiutl, von denen sich die

<sup>8)</sup> De Laguna, 1947, S. 87, 90.

Tanzgesellschaften an der Nordwestküste verbreitet haben. Die angeführte Überlieferung würde eine gewisse Opposition gegen die magischen Gepflogenheiten des den Tsimshian von Haus aus fremden Kannibalenordens zum Ausdruck bringen.

Bei den Xaisla erfolgt Kremation teilweise als eine sekundäre Beisetzungsform, indem die bereits verweste Leiche verbrannt wird. Die Aschen werden in einer Kiste auf einem Baum beigesetzt. Die Leichenverbrennung der Xaisla dürfte wohl auf Einfluß der benachbarten Tsimshian zurückgehen.

Von den Bella Coola berichtet McIlwraith<sup>9)</sup>: "According to several of the older men, cremation was practiced by the Bella Coola for some time after the first settlement of the earth. A fire was built outside the house and the body thrown in it. One rather philosophic old man suggested that in this way the soul could easily return to Nusmāta (i. e. the House of Myths). It is possible that this means of disposal was carried out in former times, but no informant had actually seen it practiced."

Nach Ray (1939) wurde im Gebiete der Dene in British Columbia die Leichenverbrennung in rezenter Zeit von den Tsimshian am Skeena River eingeführt, und zwar vorerst zu den Carrier, die die Knochenreste in einer Kiste auf einem Pfahl deponieren. Von diesen kam sie zu den benachbarten Inland-Selisch. Dieser Einfluß von seiten der Tsimshian äußert sich auch in dem Vorhandensein von einer Art Clanorganisation bei den Carrier und Nachbarn.

Von besonderem Interesse ist die Durchführung der Leichenverbrennung in der Dalles- und Wallula-Gegend am mittleren Columbia, wo sich mit Hilfe der Prähistorie und Ethnohistorie eine Aufeinanderfolge verschiedener Bestattungsformen feststellen läßt. Die dort wohnenden Stämme, Wishram (Chinook) und Shahaptin (Nez Percé, Palouse, Umatilla u. a.), haben in historischer Zeit für jede Familie Leichendepots in Form von Pultdachhäusern aus Planken, worin die Toten sukzessive aufgeschichtet werden. Die Planken sind beschnitzt oder bemalt; vor dem Grabhaus stehen Holzfiguren. Früher wurden die Gebeine der verwesten Leichen in der seichten Grube in der Mitte des kommunalen Grabhauses zusammen mit zahlreichen Beigaben aufgelegt, wobei die Schädel im Kreise angeordnet wurden. War das Leichendepot voll belegt, wurde es mit seinem Inhalt niedergebrannt. Wir sehen also hier eine Kombination von Grabhausbestattung, Sekundärbeisetzung der Knochen und Kremation. Leichenverbrennung wurde bei Shahaptin-Stämmen noch bis in historische Zeit geübt.

Aus den Befunden der spätprähistorischen Bestattungsplätze von Sheep Island, Rabbit Island und Sundale (Columbia River) würde sich folgender Bestattungsbrauch ergeben: Sammeln und Rotbemalen der Knochen nach Verwestsein der Leiche (vielleicht bei Aussetzen auf Plattform), dann Verbrennung der Gebeine und Beigaben in einer eigenen Grube und Umgeben der Knochenreste mit einem Steinring. In den Schichten unterhalb des Verbrennungskomplexes ist Erdbestattung festzustellen. Es ergibt sich daraus, daß in der Dalles-Region in spätprähistorischer Zeit ein Bestattungswechsel eingetreten ist, aber ohne feststellbaren Kulturwandel. Dazu äußert sich L. Cressmann<sup>10)</sup>, "that his excavations indicate that cremation in the Dalles region is late in this area. Cremation burials were superimposed on burials which can be dated as late 1820, probably later".

Während bei den Selisch-Stämmen in der Georgia-Strait/Puget-Sound-Gegend in historischer Zeit Leichenverbrennung nicht betrieben wurde, findet sie sich prähistorisch neben Erdbestattung und Beisetzung in Muschelhaufen.

Aus all dem ergibt sich, daß in Nordwestamerika die Leichenverbrennung, soweit wir es heute erkennen, in den meisten Gebieten eine relativ späte

9) McIlwraith, 1948, S. 450 f.

10) Notes and News, Americ. Antiquity, Vol. XIX/3, 1954, S. 310.

Bestattungsform darstellt. Ein rezentcs Ausstrahlungszentrum hierfür scheint bei den Tsimshian vorzuliegen. Auf alle Fälle dürfte die Kremation im Inneren von British Columbia darauf zurückgehen. Im Gebiet der historischen Tsimshian konnte Leichenverbrennung bis jetzt prähistorisch nicht festgestellt werden. Ob die Tradition der Tsimshian, wonach Verbrennung im Zusammenhang mit dem Kannibalenbund aufkam, für die Erklärung dieser Bestattungssitte ausreicht, kann noch nicht entschieden werden. Es wäre aber zu erwägen, ob die Kremation der Tsimshian nicht mit der der Tlingit-Haida zusammenhängen könnte. Hierbei sei darauf hingewiesen, daß Leichenverbrennung teilweise bei den Tena (Ingalik, Koyukuk), Kutchin und Tanaina am mittleren und unteren Yukon geübt wird, und zwar bei bestimmten Todesarten. Die Aschenreste werden dort am Verbrennungsplatz gelassen, in Kisten oder Behältern auf Pfählen aufbewahrt oder in der Erde vergraben. Kremation wurde auch in der späten prähistorischen Eskimo-Kultur von Kachemak III auf Kodiak (südlich von Alaska) festgestellt. Man gewinnt nach all dem den Eindruck, als ob hinsichtlich der Leichenverbrennung zwischen den zur Na-Dene-Sprachfamilie gehörenden Tlingit und Haida einerseits und den Tena und anderen Dene-Stämmen am Yukon eine historische Beziehung bestünde. Somit wäre es nicht ausgeschlossen, daß die Kremation als ein Element bestimmter Dene sprechender Völker Alaskas angesehen werden könnte, und daß von dort aus diese Bestattungssitte in später Zeit auch zu den Tsimshian gekommen wäre, die sie dann ihrerseits an andere Stämme weiterleiteten.

Ein zweites Zentrum der Leichenverbrennung scheint, weit vom ersteren entfernt, im Bereiche des mittleren Columbia zu liegen. Inwieweit es mit dem prähistorischen Vorkommen in der Gegend von Georgia Strait und Puget Sound oder mit dem historischen Vorkommen bei den Klamath-Modoc im südlichen Oregon zusammenhängt, ist noch ungeklärt. Gerade bei Bestattungsformen müssen wir mit der Möglichkeit spontaner Neuerungen rechnen. Eine Entscheidung, ob die beiden Zentren historisch zusammengehören oder selbständige Bildungen darstellen, kann heute insofern noch nicht getroffen werden, als die Prähistorie im nordwestlichen Nordamerika noch in den Anfängen steht. Zur Verbrennung im nordwestlichen Nordamerika äußert sich F. DeLaguna folgend: "This Northwest Coast center would certainly seem to belong to a wider circum-Pacific distribution" <sup>11)</sup>.

### E r d b e s t a t t u n g .

Verbreitung (neben anderen Bestattungsformen): Haida, Eyak, Tsimshian, Kaisla, Bella Coola, Küsten Selisch im Gulf of Georgia (Cowichan, Songish), am Puget Sound und Washington, Oregonküste (außer Alsea und Tillamuk), Inland Selisch (als gebräuchlichste Bestattungsform), Shahaptin.

Bei den Tsimshian (Tsimshian proper und Gitksan) gilt Beerdigung als die alte Bestattungsform; später kam Leichenverbrennung auf. Es ist bezeichnend, daß für die Schamanen auch in historischer Zeit Erdbestattung geübt wurde, worin sich die Tendenz zu offenbaren scheint, alte Kulturelemente mit dem Medizinmannwesen oder dem Schamanismus zu verbinden. Im Gebiete der Tlingit und Haida finden sich nach Ph. Drucker prähistorische Beisetzungen in Muschelabfallshaufen (middens burials), was einer Erdbestattung gleichgesetzt werden kann. Bei den Eyak, den älteren und primitiveren Bewohnern des nördlichen Tlingit-Gebietes, wird neben Kremation auch Erdbestattung geübt. Über den Gräbern werden kleine Giebedachhäuser errichtet.

<sup>11)</sup> De Laguna, 1947, S. 94.



Bei den Bella Coola scheint die häufigste Bestattungsart Erdbeisetzung zu sein. Das tiefe Grab enthält die Sargkiste mit einem Dach und ist mit Brettern oder Felsblöcken bedeckt, worüber ein kleines Haus errichtet wird. Es besteht die Tradition, daß die Erdbestattung in späterer Zeit von einem Schamanen eingeführt worden wäre, um zu verhindern, daß die Leiche von Wölfen weggetragen werde. Inwieweit dies einen wahren Sachverhalt andeutet, kann nicht entschieden werden. Eine andere Tradition berichtet von Leichenverbrennung in alter Zeit.

Die Nisqually am Puget Sound geben die Leiche in einem Rindenbehälter ins Grab und häufen über dasselbe Felsblöcke. In prähistorischer Zeit fanden sich im Gebiete der Küsten-Selisch Steinhauengräber (burial cairns), die Vollbestattungen oder Reste von Leichenverbrennung aufweisen, eine Bestattungsart, wie sie in historischer Zeit anscheinend nicht mehr geübt wurde. Beisetzungen finden sich ferner in Muschelhaufen. Aus den Gegebenheiten im stratifizierten Fundplatz von Cattle Point auf der San-Juan-Insel in der südlichen Georgia Strait ist zu ersehen, daß die Burial Cairns in die Schicht III gehören, die „maritime Phase“, die die voll entwickelte Küstenkultur Nordwestamerikas repräsentiert und der historischen Epoche unmittelbar vorangeht.

Wie schon oben erwähnt wurde, erweisen prähistorische Funde in der Dalles-Region am mittleren Columbia, dem Wohngebiet der Wishram und Shahaptin, daß in Schichten unter dem prähistorischen Verbrennungskomplex Erdbestattung (Hocker) vorliegt, wobei aber ein merklicher Kulturwandel, nach den Artefakten zu schließen, nicht wahrzunehmen ist. Es lassen sich dort aber auch prähistorisch jüngere Gräber feststellen, die mit Zedernhölzern (cedar cist burial) oder Steinplatten ausgelegt sind. Diese sind nun mit Artefaktformen verbunden, die auf das Eindringen eines anderen Bevölkerungselementes in spät-prähistorischer Zeit deuten. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Vorstoß von Inland-Selisch den Columbia River abwärts. Diese Bestattungsform ist vielleicht zu verknüpfen mit prähistorischen Gräbern in British Columbia und im Gebiet der Küsten-Selisch.

Es sei noch auf einige Züge der Bestattung der Selisch in den Plateaugebieten des Inneren hingewiesen. Die Gräber werden manchmal mit Hölzern oder Rindenstücken ausgelegt. Die Flathead kleideten früher die Gräber mit Steinplatten aus, machten darüber ein Gewölbe aus Zweigen, das mit Erde bedeckt wurde. Die Sinkaietk häufen Felsblöcke auf das Grab, wobei auf die prähistorischen Cairns Burials hinzuweisen wäre. Grabdächer (obere Thompson, Shuswap), Sargkisten auf Plattform oder Baum (untere Thompson) und Leichenkörbe als Ersatz für Sargkisten (Lillooet) gehen ohne Zweifel auf späte Einflüsse von der Küste zurück.

Bei der ethnologischen Beurteilung der Erdbestattung muß in Betracht gezogen werden, daß da und dort europäische oder christliche Einwirkungen Beisetzung in der Erde forciert haben können. Aber alles in allem genommen, ergibt sich für Nordwestamerika die Erkenntnis, daß die Erdbestattung die sowohl ethnologisch als auch prähistorisch älteste Bestattungsform darzustellen scheint. Daß gerade die kulturell weniger differenzierten Inland-Selisch diese Beisetzungsart fast ausschließlich üben, während die reich differenzierten Küstenstämme andere Bestattungstypen aufweisen, ist besonders bedeutungsvoll. Erdbestattung an der Küste dürfte in den meisten Fällen als ein Survival zu gelten haben. Stone Cairn Burials ordnet Birket-Smith (1938) der prähistorischen neoeskimoischen Thule-Kultur zu. Sie wäre als eine Modifikation der Erdbestattung in Anpassung an den gefrorenen arktischen Boden aufzufassen. Hierbei ist aber auch noch an eine andere altertümliche Bestattungsform zu denken, nämlich an das Aussetzen der Leiche, wie sie sich bei Eskimos und Stämmen im Inneren von British Columbia findet.

### Neubeisetzung von Knochen.

Die Sonderbehandlung der Gebeine hat ihr Hauptzentrum bei den Nootka- und Kwakiutl-Stämmen. Bei den Tsishaat- und Clayoquot-Nootka werden die Knochen nach einiger Zeit aus der Sargkiste genommen und neu beigesetzt, die Schädel im Haus deponiert. Eine besondere Behandlung wird dem Schädel eines verstorbenen Häuptlings zuteil. Beim Totenerinnerungs-Potlatch, das nach ein bis zwei Jahren (offiziell nach vier Jahren) stattfindet, wird der Häuptlingsschädel ausgestellt und dann in die Kiste der Ahnenschädel gelegt. Damit erscheint auch das Tabu für den Namen des Verstorbenen aufgehoben. Beinhäuser der Nootka zur Zeit des Häuptlings Maquinna (18. Jh.) enthielten auch Gebeine und Schädel großer Häuptlinge und Jäger, ferner richtige Betten aus Schädeln, auf denen man schlief. Dort wurde den Ahnen nach erfolgreicher Jagd ein Teil der Beute dargebracht. Schädel und Knochen hatten auch besondere Bedeutung für die magische Förderung der Waljagd.

Die Kwakiutl-Stämme der Kwexa, Wikeno und Bella Bella haben ebenfalls Beinhäuser; Neubeisetzen der Knochen (nach Verwesen des Leichnams) als Institution wurde hingegen anscheinend nur von den Bella Bella geübt; bei den übrigen Stämmen scheint Einsammeln und Deponieren der aus den verwitterten Sargkisten gefallenen Gebeine praktiziert worden zu sein. Wahrscheinlich in Anlehnung an die Gepflogenheiten der ihnen benachbarten Bella Bella, sammeln die Bella Coola die Gebeine ein und setzen sie neu bei mit der Motivierung, man wolle nicht haben, daß die Knochen aus den Sargkisten fallen und am Boden liegenbleiben.

Auch bei den Küsten-Selisch kommt da und dort Neubeisetzen der Gebeine vor. Die Nisqually graben den Toten nach einiger Zeit aus und legen die Knochen in Verbindung mit einem Potlatch in ein neues Grab. Bei Verlegen des Wohnsitzes werden die Gebeine mitgenommen. Auch bei den Quinault erfolgt das Neubeisetzen der Knochen in der Erde (in Sargkiste) während eines Potlatch. Bei den Gulf-of-Georgia-Selisch ist die Sitte verhältnismäßig weit im Schwange. Die bereits geschilderte kombinierte Bestattungsart der Wishram und ihrer prähistorischen Vorläufer enthält ebenfalls Sonderbehandlung der Knochen. Ähnlich wie die Nootka und Kwakiutl, schenken die Wishram dem Schädel besondere Beachtung (Auslegen der Schädel im Kreis im Grabhaus vor der Verbrennung).

Als sekundäre Sonderbeisetzung hat auch der Gebrauch der Tlingit und Haida für Verstorbene hoher sozialer Stellung zu gelten, bei einem Potlatch die Überbleibsel des Toten oder die Knochenreste nach der Verbrennung in einer Höhlung im rückwärtigen Teil des Totenerinnerungspfahles zu deponieren oder im Haus aufzubewahren. Von den Skedans-Haida wird auch ein Beinhaus berichtet. Dem Wesen nach gehört überhaupt die Neubeisetzung der Aschen- oder Knochenreste nach der Kremation zur Kategorie der sekundären Sonderbestattung.

Während die Sonderbehandlung der Knochen der Nootka, Kwakiutl, Bella Coola und Küsten-Selisch historisch unmittelbar zusammengehören dürfte, ist es noch unsicher, inwieweit oder ob diese Sitte, wie sie sich auch bei den Wishram im Süden und bei den Tlingit-Haida im Norden findet, mit jenem Zentrum zusammenhängt. Es ist möglich, daß die Sonderbeisetzung der Knochen zum Teil eine Auswirkung der erhöhten Sargkistenbestattung und der Leichenverbrennung darstellt. Im ersteren Falle ergibt sich im Hinblick darauf, daß nach Verwitterung des Holzsarges die Knochen auf den Boden fallen, eine Nötigung, die Reste neu zu deponieren, wenn man nicht haben will, daß sie frei umherliegen oder von Tieren verschleppt werden. Eine ähnliche Situation ergibt sich für die Aschenreste nach der Leichenverbrennung. Daneben muß aber auch mit dem Vorhandensein bestimmter Vorstellungen gerechnet werden, wie es die

kultischen Gegebenheiten bei verschiedenen Stämmen der Nordwestküste, so in bezug auf den Totenschädel, nahelegen. All dies bedarf noch eingehender Untersuchungen. Wichtige Hinweise hat J. Wike (1952) gegeben. Man gewinnt vorläufig den Eindruck, daß die sekundäre Sonderbeisetzung der Gebeine zu gewissen Zeiten an der Nordwestküste vielleicht eine weitere Verbreitung hatte. Hierbei sind von neuen Ausgrabungen mancherlei Aufschlüsse zu erwarten.

### Mumifizieren.

Während die Haida manchmal Leichen in einfacher Weise konservieren (Entfernen der Eingeweide), haben die Tsimshian eine entwickeltere Konservierungsmethode (Ausweiden und Füllen des Körpers mit Zedernrinde). Die Hartley-Bay-Tsimshian vollführen diese Behandlung nur an Personen, die in der Ferne gestorben sind. Ob Leichenkonservierung nur für Verstorbene von hohem Rang galt, konnte ich aus der Literatur nicht entnehmen. Die den Hartley-Bay-Tsimshian benachbarten China-Hats-Kwakiutl haben dieselbe Mumifizierungsmethode. Bei dem Denestamm der Ingalik am Yukon liegt ebenfalls eine bestimmte Form der Totenkonservierung vor. Verstorbene reiche Personen und Schamanen werden zunächst in einer Kiste auf Pfosten beigesetzt, unter der ein Feuer brennt. Dadurch wird die Leiche gedörft. Die endgültige Beisetzung erfolgt in einem Grabhaus. Mumifizierung findet sich ferner bei den Koyukuk-Dene am Yukon, bei Pacific-Eskimos, wie den Chugach im Prince William Sound, bei den Kodiak-Eskimo und auf den Aläuten. Die geographische Verbreitung dieser Bestattungssitte im nordwestlichen Nordamerika deutet auf historischen Zusammenhang. Birket-Smith (1953) rechnet Mumifizierung zu den circumpazifischen Elementen. Sie ist ohne Zweifel eine junge Bestattungsform. Es ist aber auch festzuhalten, daß in den Beinhäusern der Nootka des 18. Jh. auch Mumien enthalten waren. Hierbei taucht das Problem auf, inwieweit ein innerer Zusammenhang besteht zwischen Sonderbehandlung der Knochen und Leichenkonservierung.

### Zusammenfassung.

1. Im nordwestlichen Nordamerika finden sich meist mehrere Bestattungsformen nebeneinander, die z. T. mit bestimmten Kulturschichten zusammenhängen.

2. Im Bestattungskomplex sind den differenzierten Fischerstämmen der Küste und den einfachen Jäger- und Sammlerstämmen des Inneren u. a. folgende Elemente gemeinsam: Entfernen der Leiche aus dem Haus durch separate Seitenöffnung, Erdbestattung, die an der Küste oft nur als Survival zu werten ist, Erinnerungsmale (Pfähle) an den Bestattungsplätzen. Die beiden ersten Elemente sind ohne Zweifel als altertümlich zu bezeichnen, das letztere Element nur insofern, als es sich um einfache Grabpfähle handelt.

3. Den Küstenstämmen gemeinsam sind u. a. Sargkisten, erhöhte Beisetzung (auf Plattformen, Pfählen, Bäumen usw.) und Errichten eines Daches oder Hauses über dem Bestattungsort. Diese Elemente dürften im besonderen mit der Ausbildung der typischen Küstenkultur zusammenhängen.

4. In den Bestattungsformen Nordwestamerikas zeigen sich schließlich verschiedene regionale Besonderheiten, ganz im Einklang mit der reichen Kulturdifferenzierung.

5. Längeres Aufbahnen der Leiche im Haus findet sich nur bei einem Teil der Küstenstämme und ist wohl als Ausfluß der Reichtumsentfaltung zu werten, die für die Küstenkulturen so typisch ist.

6. Die Sitte, die Leiche durch die Tür des Wohnhauses zu entfernen, hat ihr Zentrum bei Kwakiutl-Stämmen. Sie hängt z. T. zusammen mit der drama-



tischen Darstellung des Abholens des Verstorbenen durch das mit Ursprungsmythen verbundene Wappentier der Verwandtschaftsgruppe. Die sonst weitverbreitete Gepflogenheit, den Toten aus einer Seitenöffnung hinauszuschaffen, scheint dadurch als unnötig erachtet worden zu sein.

7. Die Leichenbestatter werden bei Stämmen mit (matrilinealer) Dualorganisation aus der Stammeshälfte genommen, der der Verstorbene nicht angehört hat (Tlingit, Eyak, Haida), bei Stämmen mit matrilinealer Clanorganisation aus dem väterlichen Clan (Tsimshian), bei Stämmen mit bilateralem Grundcharakter der Gesellschaft aus der Verwandtschaft ohne Rücksicht auf soziale Gruppen (Kwakiutl, Nootka, Selisch). Bei letzteren bestehen auch professionelle Leichenbestatter.

8. Kanubestattung findet sich hauptsächlich bei Küsten-Selisch und am Yukon in Alaska und ist vielleicht als Sonderform der Sargkistenbeisetzung aufzufassen. Obwohl durch die große Bedeutung des Bootes als wichtigstes Verkehrsmittel bei den Stämmen Nordwestamerikas potentiell die Möglichkeit zur Kanubestattung gegeben wäre, so ist sie in Wirklichkeit nur in regional begrenzten Gebieten vertreten.

9. Leichenverbrennung ist vor allem in zwei Zentren vertreten, nämlich bei Na-Dene (Dene am Yukon, Tlingit, Eyak, Haida) und am mittleren Columbia River prähistorisch und frühhistorisch, dort kombiniert mit Grabhaus und Sonderbehandlung der Knochen. Vom ersteren Zentrum verbreitete sie sich zu den Tsimshian, zu Stämmen im inneren British Columbia und zu den Nord-Kwakiutl. Leichenverbrennung ist fast überall eine rezente Bestattungsform. Ob sie auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückgeht, ist noch unsicher.

10. Erdbestattung ist anscheinend die älteste Bestattungsform in Nordwestamerika (doch könnte ihr stellenweise bloßes Aussetzen der Leiche vorangegangen sein). Sie ist typisch für die kulturell einfachen Inland-Selisch, an der Küste wurde sie vielfach von anderen Beisetzungsarten zurückgedrängt.

11. Neubeisetzen der Knochen ist vor allem charakteristisch für die Nootka auf Vancouver. Schädel und Gebeine haben kultische Bedeutung und werden in Beinhäusern aufbewahrt. Zu diesem Zentrum gehören auch Kwakiutl und Küsten-Selisch. Weitere Zentren dieser Bestattungsform finden sich bei den Tlingit-Haida und bei den Wishram am mittleren Columbia River mit ihren prähistorischen Vorläufern. Die Sonderbehandlung der Gebeine hat z. T. religiös-magische Hintergründe (Nootka), z. T. kann sie als Auswirkung der erhöhten Sargkistenbestattung gelten (Einsammeln der herabgefallenen Knochen).

12. Mumifizierung findet sich hauptsächlich im Nordteil der Nordwestküste und gehört zu den jüngeren Bestattungsformen.

#### Literaturverzeichnis

- Barnett, H. G., 1937: Culture Element Distributions: VII, Oregon Coast. Anthropological Records, Vol. I/3, Berkeley.  
 — 1939: Culture Element Distributions: IX, Gulf of Georgia Salish. Anthropological Records, Vol. I/5, Berkeley.  
 Birket-Smith, K., 1929: The Caribou Eskimos. II. Analytical Part. Report of the 5th Thule Expedition 1921—24, Vol. V, Kopenhagen.  
 Birket-Smith, K., and De Laguna, F., 1938: The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska. Kopenhagen.  
 Birket-Smith, K., 1953: The Chugach Eskimo. Nationalmuseets Skrifter, Etnogr. Raekke VI, Kopenhagen.  
 Colson, Elizabeth, 1953: The Makah Indians. A Study of an Indian Tribe in modern American Society. Manchester.  
 De Laguna, Frederica, 1947: The Prehistory of Northern North America as seen from the Yukon. Memoirs, Soc. for Americ. Archaeol., No. 3, Menasha.

- Drucker, Philipp, 1943: Archaeological Survey on the Northern Northwest Coast. Bull. 133, Bur. of Americ. Ethnol., Washington.
- 1950: Culture Element Distributions: XXVI, Northwest Coast. Anthropological Records, Vol. IX/3, Berkely-Los Angeles.
- 1951: The Northern and Central Nootkan Tribes. Bull. 144, Bur. of Americ. Ethnol., Washington.
- Ford, S. Clellan, 1941: Smoke of their Fires. The Life of a Kwakiutl Chief. Institute of Human Relations, Yale Univ., New Haven, Conn.
- Garfield, Viola, and Wingert, Paul, 1950: The Tsimshian: Their Art and Music. Public. of the Americ. Ethnol., Soc., Vol. XVIII, New York.
- Garth, Th. R., 1952: The Middle Columbia Cremation Complex. Americ. Antiquity, Vol. XVIII/1, Menasha.
- Gunther, Erna, 1927: Klallam Ethnography. Univ. of Washington Publications in Anthropology, Vol. I/5, Seattle.
- Haeberlin, H., und Gunther, E., 1924/25: Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes. Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 56/57, Berlin.
- Harrison, Chr., 1925: Ancient Warriors of the North Pacific. The Haidas, their Laws, Customs and Legends. London.
- King, A. R., 1950: Cattle Point. A Stratified Site in the Southern Northwest Coast Region. Memoirs, Soc. for Americ. Archaeol., No. 7, Menasha.
- Kroeber, A. L., 1929: Disposal of the Dead. Americ. Anthropol., Vol. 29.
- Mandelbaum, M., 1938: The Individual Life Cycle. In: L. Spier (ed.), The Sinkaietk or Southern Okanagon of Washington. General Series in Anthropology, No. 6, Menasha.
- McClellan, Catherine, 1953: The Inland Tlingit. Memoirs, Soc. for Americ. Archaeol., No. 9, Menasha.
- McIlwraith, T. T., 1948: The Bella Coola Indians, 2 vols., Toronto.
- Nelson, E. W., 1899: The Eskimo about Bering Strait. 18<sup>th</sup> Annual Report, Bur. of Americ. Ethnol., Washington.
- Olson, Ronald, 1936: The Quinault Indians. Univ. of Washington Publications in Anthropology, Vol. VI/1, Seattle.
- 1940: The Social Organization of the Xaisla of British Columbia. Anthropological Records, Vol. II/5, Berkeley.
- Pettitt, George, 1950: The Quileute of La Push 1775—1945. Anthropological Records, Vol. XIV/1, Berkeley-Los Angeles.
- Ray, F. Verne, 1939: Cultural Relations in the Plateau of Northwestern America. Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publications Fund, Vol. III, Los Angeles.
- Smith, Marian, 1940: The Puyallup-Nisqually. Columbia University Press, New York.
- 1950: Archaeology of the Columbia-Fraser Region. Memoirs, Soc. for Americ. Archaeol., No. 6, Menasha.
- 1952: Culture Area and Culture Depth: With Data from the Northwest Coast. In: Sol Tax (ed.), Selected Papers of the XXIX<sup>th</sup> Intern. Congress of Americanists, New York 1949 (Indian Tribes of Aboriginal America), Chicago.
- Spier, L., and Sapi, E., 1930: Wishram Ethnography. Univ. of Washington Public. in Anthropology, Vol. III/3, Seattle.
- Swanton, John, 1909: Contributions to the Ethnology of the Haida. Memoirs, Americ. Mus. of Nat. Hist., Vol. VIII, New York-Leiden.
- Wike, Joyce, 1952: The Role of the Dead in Northwest Coast Culture. In: Sol Tax (ed.), Selected Papers of the XXIX<sup>th</sup> Intern. Congress of Americanists, New York 1949 (Indian Tribes of Aboriginal America), Chicago.

# Gekrönte Sternbilderwesen

## Ergebnisse der Vergleichenden Sternbilderkunde<sup>1)</sup>

Von  
Helmut Werner

Mit 18 Abbildungen

Die Vergleichende Sternbilderkunde, die sich immer mehr zu einem selbständigen Forschungszweig entwickelt, hat zwei hauptsächliche Aufgaben zu erfüllen: Einmal gilt es, innerhalb eines und desselben Kulturbereiches Übereinstimmungen oder Unterscheidungsmerkmale an verschiedenen Sternbildern gleicher oder verwandter Bedeutung festzustellen. Das andere Mal sind die an einen bestimmten Sterngruppentypus geknüpften Sternbildauffassungen in verschiedenen Kulturbereichen unter Berücksichtigung der geographischen und kulturmorphologischen Abhängigkeiten einander gegenüberzustellen. Sobald sich in ersterem Falle systematische Zusammenhänge erkennen lassen, kann auf eine einheitliche Erfassung des betreffenden Sternbilderhimmels, die nicht notwendig eine gleichzeitige zu sein braucht, geschlossen werden<sup>2)</sup>. In letzterem Falle bliebe es bei Gleichheit oder Verwandtschaft von Sternbildern in verschiedenen Kulturbereichen zunächst eine offene Frage, ob es sich um Konvergenzerscheinungen oder um Übertragungen handelt. Da aber die Menge der Beispiele von gleichartigen Verstirnungen bei den verschiedenen Kultur- und Naturvölkern sehr dicht ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Sternbildermotive aus einem im wesentlichen gemeinsamen Ursprung abgeleitet sind, wobei innerhalb der einzelnen Lebenskreise, in welche sie verpflanzt wurden, mehr oder weniger krasse Assimilationen an die gegebenen geistigen und materiellen Kulturelemente vorgenommen worden sind. Diese Umwandlungen erscheinen bisweilen so eingreifend, daß das Grundmotiv ohne weiteres nicht mehr erkennbar ist und sich häufig erst durch Zwischenglieder erschließt.

Für diese vorweggenommenen Folgerungen aus einer jahrelangen systematischen Durcharbeitung beider Aufgabenkreise der Vergleichenden Sternbilderkunde an Hand eines umfangreichen Materials seien hier die Belege für ein spezielles Sternbildermotiv erbracht, das nicht gerade zu den leicht erkennbaren und einfach nachweisbaren gehört.

Das Motiv der gekrönten Sternbilderwesen setzt das übergeordnete Motiv menschlicher (und tierischer) Wesen voraus und ist nur in dieser Verbindung zu verstehen, weshalb einige Bemerkungen über menschliche Sternbilder des grundlegenden klassischen Himmels vorausgeschickt seien, deren Systematik hier erstmalig aufgezeigt wird. Lediglich eine Andeutung darüber findet sich bei dem Hofastrologen Kaiser Friedrichs des Zweiten, Michael Scotus (etwa 1175—1234), der lange Zeit in Toledo, der damaligen Hochburg der Wissenschaften und Geheimwissenschaften, gewelt hatte; er schreibt in seinem großen Werk „Astrologia“, von dem sich eine aus dem 14. Jahrhundert stammende Prachthandschrift in der Münchener Staatsbibliothek (Codex Latinus Monacensis 10268) befindet, folgendes: „Nur Laien wännen, die zahllosen Sterne seien ohne Wahl und Ordnung über den Himmel verstreut; die Wissen- den erkennen in dem Sternhimmel ein glänzendes mit Edelsteinen besetztes Gewand, dessen Zierat wohlersonnen und geordnet ist.“ (Sperrung durch den Verfasser) [1<sup>3)</sup>]. Der bedachte Plan, nach welchem die Sternbilder

<sup>1)</sup> Nach dem gleichnamigen Vortrag des Verfassers auf der Tagung der Astronomischen Gesellschaft in München am 24. September 1952.

<sup>2)</sup> Zusatz bei der Korrektur: Vgl. H. Werner, Der motivische Aufbau des klassischen Sternbilderhimmels. Herausgegeben von Carl Zeiss, Oberkochen/Württ., 1955.

<sup>3)</sup> siehe Literaturverzeichnis Seite 124.



geformt sein sollen, ist jedoch nicht explizit überliefert; er läßt sich aber aus den Sternbildfiguren der klassischen Auffassung und besonders aus den entsprechenden astrothetischen Angaben in Ptolemäus' Fixsternkatalog [2] klar aufzeigen. Danach ist das Schema der menschlichen, vornehmlich männlichen Sternbilder (Abb. 1<sup>1)</sup>) durch die Orionsterne (Abb. 2) gegeben. Ihm passen sich die anderen hauptsächlichlichen menschlichen Sternbilder folgendermaßen an:

Sternbild	C	U <sub>1</sub>	U <sub>2</sub>	M	O <sub>1</sub>	O <sub>2</sub>	Abb.
Orion	$\lambda, \varphi^1, \varphi^2$	$\alpha$	$\gamma$	$\zeta, \epsilon, \delta$	$\kappa$	$\beta$	2, 8, 9
Bootes	$\beta$	$\delta$	$\gamma$	$\epsilon, \sigma, \rho$	$\zeta$	$\eta, \tau, \upsilon$	3
Aquarius	$\delta$	$\alpha$	$\beta$	$\vartheta, \epsilon, \iota$	$\delta$	41	
Cepheus	$\epsilon, \zeta, \lambda$	$\alpha$	$\iota$	$\beta, 11, 16$	$\kappa$	$\gamma$	4, 5
Perseus	$\tau$	$\gamma$	$\vartheta$	$24, 31$	$\epsilon$	$\nu$	
Hercules	$\alpha$	$\beta$	$\delta$	$\zeta, \epsilon$	$\eta$	$\pi$	
Ophiuchus	$\alpha$	$\beta$	$\kappa$	—	$\eta$	$\zeta$	
Auriga	$\delta, \xi$	$\beta$	$\alpha$	—	$\beta$ Tau	$\iota$	13
Sagittarius	$\pi, \omicron, \xi$	$\chi^1$	$\sigma$	( $\zeta$ )	—	—	6, 7

Daß das aufgestellte Schema der menschlichen Sternbilderwesen richtig erfaßt ist, läßt sich ebenfalls nach Ptolemäus indirekt beweisen. Im Bootes (Abb. 3) wird beispielsweise der äußerst helle Stern Arkturus ( $\alpha$  Boo) zu den „nicht in das Bild miteinbezogenen Sternen“, den sogenannten amorphoi, gerechnet, obgleich er innerhalb des durch die M- und O-Sterne gegebenen Sternvierecks liegt, also sehr wohl den Geschlechtsteil bezeichnen könnte. Nicht

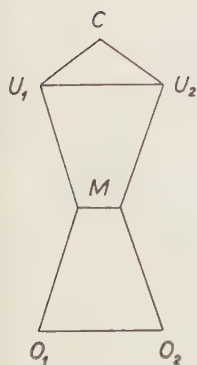


Abb. 1.

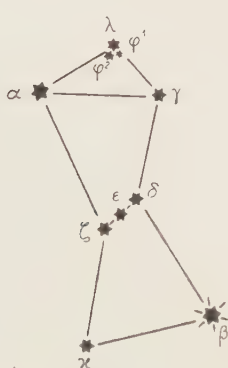


Abb. 2.

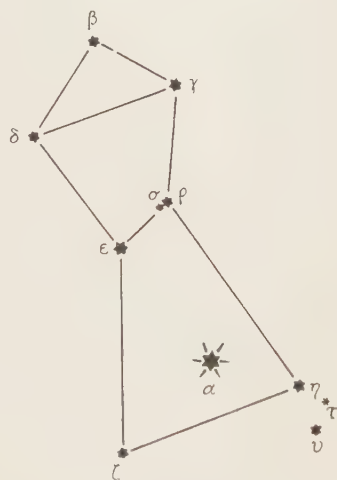


Abb. 3.

allein hieraus vermag man übrigens zu folgern, daß erotische Motive bei den Sternbilderprägungen keine Rolle, wenigstens nicht eine primäre, gespielt haben [3].

Ferner überrascht es, daß nach Ptolemäus der Stern  $\delta$  Cep (Abb. 4) gleichfalls als amorph angesprochen wird, obwohl er wegen seiner Lage und Helligkeit (veränderlich 3<sup>m</sup>6 — 4<sup>m</sup>3) die Stelle des Kopfes mindestens ebenso gut vertreten könnte wie das Dreigestirn  $\epsilon, \zeta, \lambda$  Cep. Aus dieser Feststellung muß gefolgert werden, daß den 3 C-Sternen im Cepheus eine besondere Bedeutung beigemessen wurde. Wie die Überlieferung besagt, war Cepheus ein

1) Siehe Abbildungslegenden Seite 122 f.

König der Äthiopier, der Meder oder der Phönizier. Kennzeichnenderweise bedeuten nach Ptolemäus die 3 C-Sterne des Cepheus (Abb. 5) eine Tiara, ohne daß in den weiteren astrothetischen Angaben der Kopf besonders erwähnt wird.

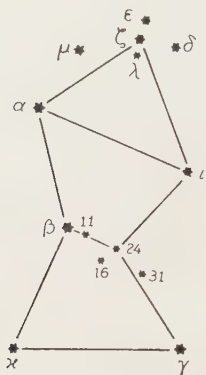


Abb. 4.



Abb. 5.

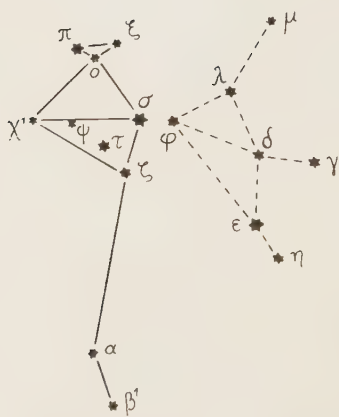


Abb. 6.



Abb. 7.

Die verallgemeinerte Annahme, daß 3 C-Sterne bei einem menschlichen Sternbild eine Krone darstellen, hat als bewiesen zu gelten, wenn diese Auffassung sich an weiteren Dreigestirnen an der Stelle eines Kopfes bestätigt. In der obigen Zusammenstellung treten außer Cepheus nur noch Orion (Abb. 2) und Sagittarius (Abb. 6) mit je 3 C-Sternen auf. Tatsächlich haben sich nun Darstellungen finden lassen, auf denen beide menschliche Sternbilder gekrönte

Häupter aufweisen, und zwar Orion (Abb. 8) auf dem arabischen Himmels-globus in der Sammlung des Museums für Völkerkunde in Berlin, angefertigt in den Jahren 1660.61 n. Chr. in Indien [4], und Sagittarius (Abb. 7) auf dem vermutlich aus der Zeit um Christi Geburt stammenden Rundbild von Dendera, wo er die Atefkrone trägt. Ebenso ist Orion im alten Ägypten in der Dekan-aufteilung des „Riesen“ bereits mit einer Federkrone versehen gedacht [5].

Daß den 3 C-Sternen des Orions trotz ihrer geringen Helligkeit eine große Bedeutung zugesprochen wurde, ersieht man auch aus ihrer häufigen Über-betonung in den bildlichen Wiedergaben, in welchen sie im Vergleich zu den



Abb. 8.



Abb. 9.



Abb. 10.

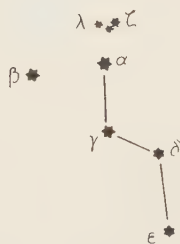


Abb. 11.

anderen wirklich dominierenden Orionsternen unverhältnismäßig groß und weitabständig erscheinen (Abb. 9). Dazu mag auch das weitere, auffällige Dreigestirn ( $\delta$ ,  $\epsilon$ ,  $\zeta$ ) im Orion, das in charakteristischer Weise den Gürtel markiert, Veranlassung gegeben haben. An ihm ist überdies das Kronenmotiv in Form der „Heiligen Drei Könige“ bis in unsere Tage haften geblieben.

Das Kronenmotiv wird beim Orion in der arabischen Überlieferung noch dadurch unterstrichen, daß ihm in den zu  $\beta$  Ori (Rigel) benachbarten, nahezu in einem Quadrat stehenden Sternen  $\psi$ ,  $\beta$ ,  $\lambda$  Eri und  $\tau$  Ori ein Thron zugeteilt ist [6], der sicherlich auf den Schemel des „Riesen“ in der schon oben erwähnten altägyptischen Dekanaufteilung des Orions zurückgeht. Das beweist vor allen Dingen der Umstand, daß jene vier an sich unscheinbaren Sterne heutzutage noch bei den Taulipang in Nordbrasilien genau dieselbe Bedeutung tragen, was



als eines der überzeugendsten Beispiele für Übertragung hervorgehoben sei; sie bilden die „Bank des Zilikawai“ (Abb. 10) [7], einen (tiergestaltigen) Sitzschemel, wie solche parallellaufend aus Ozeanien nach Südamerika übertragen wurden [8]. Wegen der sehr veränderten Lage der Orionsterne bei der täglichen Himmelsdrehung gegenüber dem Horizont in  $4^{\circ}$  Nordbreite ist übrigens



Abb. 12.

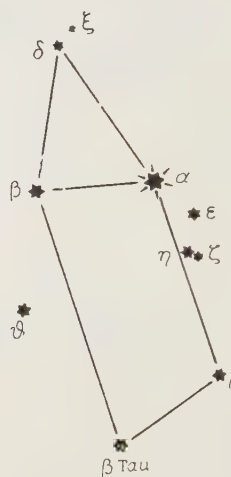


Abb. 13.



Abb. 14.



Abb. 15.

die Astrothese des Zilikawai im Vergleich mit der klassischen des Orions abgewandelt worden.

Der klassischen Tradition nach ist außer Cepheus nur noch Cassiopeia, seine Königin-Gemahlin, gekrönt gedacht und zu allen Zeiten auch meistens so dargestellt. In der Tat ist die Stelle ihres Kopfes durch 3 Sterne ( $\lambda$ ,  $+53^{\circ}102$ ,  $\zeta$  Cas) gekennzeichnet (Abb. 11). Die übrigen Sterne der Cassiopeia passen sich nicht dem Orionschema an; man hat für ihre Gestalt in den Sternen eine

sitzende Haltung gefunden. Ebenso hat ihre königliche Tochter Andromeda ein eigenes Sternschema, das zur Vorstellung von einem gefesselten Wesen angeregt hat. In verschiedenen mittelalterlichen Handschriften werden Mutter und Tochter zum Verwechseln ähnlich dargestellt: beide in thronender Stellung gefesselt und beide gekrönt, so daß der gekrönten Andromeda hier kein Gewicht beigelegt zu werden braucht.

Der Umstand, daß die Auffassung von gekrönten Sternbilderwesen offenkundig an das Vorhandensein von 3 C-Sternen gebunden ist, während die menschlichen Sternbilder mit nur einem C-Stern ungekrönt betrachtet wurden, ist so auffallend, daß darin ein Prinzip erblickt werden muß. Eine Sonderstellung scheint jedoch die Darstellung des Auriga mit einer Zackenkrone (Abb. 12) im Codex Vaticanus graecus 1087 (15. Jahrhundert) [9] einzunehmen. An der Stelle des Kopfes sind die beiden Sterne  $\delta$  und  $\xi$  Aur vorhanden (Abb. 13), was jedoch für die Auffassung als Krone nicht herangezogen sein dürfte. Vielmehr steht ein schon im Altertum beachtetes kleines Sternendreieck



Abb. 16.



Abb. 17.



Abb. 18.

( $\epsilon$ ,  $\zeta$ ,  $\eta$  Aur) unweit des sehr hellen Sternes  $\alpha$  Aur (Capella = Ziege); bei Ptolemaeus werden die eng beieinander stehenden Sterne  $\zeta$  und  $\eta$  die „Zicklein“ genannt. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß diesem Dreigestirn das Kronenmotiv unterschoben und von hier entlehnt worden ist. Hinzu kommt als das vielleicht entscheidende Moment, daß bei Tieren Hörner und Geweihe als Kronen angesehen wurden; in der Jägersprache wendet man noch heute für die Hirschgeweihe die Bezeichnung Kronen an. Dieses heraushebende Merkmal kommt auch in dem gehörnten Moses, wie ihn Michelangelo dargestellt hat, zum Ausdruck.

So wird es verständlich, daß die 3 C-Sterne des Orions in der Reihe der 28 indischen Mondstationen das „Haupt der Hirschziegenantilope“ mit ihrem ornamentalen Gehörn repräsentieren (Abb. 14) [10]. Weiterhin ist mit großer Wahrscheinlichkeit die lappische Vorstellung des charakteristischen Sternlinienzuges  $\beta$ — $\alpha$ — $\gamma$ — $\delta$ — $\epsilon$  Cas als „Geweihe“ eines Elentieres auf das klassische Motiv der gekrönten Cassiopeia zurückzuführen (Abb. 15) [11] und hängt zweifellos mit dem babylonischen Sternbild lu-lim = Hirsch, das van der Waerden [12] mit  $\alpha$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ ,  $\epsilon$  Cas identifiziert hat, zusammen.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß das Kronenmotiv auch selbständig am klassischen Sternbilderhimmel auftritt, und zwar in der Nördlichen und der Südlichen Krone, welche jede von einem zu dieser Auffassung förmlich

zwingenden Steinenkranz gebildet wird. Corona Australis ist in Anpassung an ethnologische Gegebenheiten bei den Marindanim auf Neuguinea als „Dangoi“, ein aus Casuarfedern bestehender Kopfschmuck der Jünglinge, wiederzufinden (Abb. 16). P. Vertenten [13] bemerkt dazu, ohne daß er den tatsächlichen Zusammenhang ausspricht, folgendes: „Was wir südliche Krone nennen, heißt der Marindinese mit viel größerem Recht Dangoi, weil das Sternbild viel mehr einem Dangoi als einer Krone gleicht.“

In gelockerter Bedeutung können drei geeignet gruppierte Sterne die Vorstellung von einer Stirn hervorrufen. So nennt Ptolemäus die 3 Sterne  $\pi, \delta, \beta$  Sco die „Stirn“ des Skorpions, während die Araber bei der strafferen Auffassung „Krone der Stirn“ geblieben sind. Da alte Einflüsse der Araber in der Südsee hinsichtlich der Sternbilder von L. Cohn [14] nachgewiesen sind, so nimmt es nicht wunder, wenn die gekrönte Skorpionstirn bei den Marshallanern zum „Haarschopf des Dūmur“ [15] geworden ist (Abb. 17). Cohn stellte vor über dreißig Jahren nur sehr vorsichtig die Frage: „Sollten Araber und Marshall-Insulaner beide ganz zufällig darauf gekommen sein?“, und beantwortete sie selber damit: „Dies alles sieht doch sehr nach einer Reminiscenz aus.“

Während es dem Verfasser verhältnismäßig schnell gelang, für die meisten Sternbilder der Bakaïri in Zentralbrasilien den Übertragungsbeweis zu erbringen, insbesondere das Mandioka-Trockengestell, bei welchem Orion, Sirius, Hyaden und Plejaden beteiligt sind, sowie die Flöte in den Zwillingen auf Motive aus dem Osiris-Mythos zurückzuführen [16], widerstand das bakai-ische Sternbild des Kindertragnetzes im Skorpion, von welchem K. von den Steinen [17] lapidar sagt: „Der Skorpion ist ein Tragnetz für Kinder“, am längsten jedem Erklärungs- und Einordnungsversuch, bis sich in der „Stirn“ des Skorpions der richtige Anknüpfungspunkt bot. Diese Teilauffassung hat anscheinend bei den Bakaïri die Vorstellung von einem über der Stirn getragenen Kindertragnetz ausgelöst, das sich den übrigen Skorpionsternen in sinnfälliger Weise anpaßt (Abb. 18).

Das Motiv der gekrönten Sternbilderwesen mit seinen Ableitungen und Ausweitungen ist hier lediglich in seinen typischen Konturen aufgezeichnet. Feinere Nuancen und der Untergrund, durch welche es voll zur Geltung kommt, lassen sich nur bei einer Gesamtdarlegung der Genealogie der Sternbilder abgeben.

### Abbildungslegenden

#### Abb. 1. Schema der menschlichen Sternbilderwesen.

Es bedeuten:

C = caput (Kopf)

U = umerus (Schulter)

M = medium corpus (Körpermitte, Gürtel)

O = os (Bein, Beinansatz)

#### Abb. 2. Schemasterne des Orion.

Den Stern  $\lambda$  Ori (3<sup>m</sup>49) nennt Ptolemäus „den nebelförmigen im Kopf des Orion“, womit seine enge Gruppierung mit  $\varphi^1$  (4<sup>m</sup>53) und  $\varphi^2$  (4<sup>m</sup>39) gemeint ist.  $\alpha$  ist „der glänzende rötliche an der rechten Schulter“,  $\gamma$  „der an der linken Schulter“,  $\delta$  „von den 3 ( $\delta, \varepsilon, \zeta$ ) im Gürtel der vorangehende“,  $\kappa$  „der unter dem rechten Knie“,  $\beta$  „der glänzende am Ende des linken Fußes“.

#### Abb. 3. Schemasterne des Bootes.

Nach Ptolemäus ist  $\beta$  „der im Kopf“,  $\delta$  bzw.  $\gamma$  „der an der rechten bzw. linken Schulter“,  $\varepsilon$  „der am rechten Schenkel im Schurzfell“,  $\sigma$  „von den 2 ( $\sigma, \varrho$ ) im Gürtel der nachfolgende“,  $\zeta$  „der an der rechten Ferse“,  $\eta$  „von den 3 ( $\eta, \tau, \nu$ ) in dem linken Schienbein der nördliche“. Der amorphe Arkturus ( $\alpha$  Boo), der eine sehr große Eigenbewegung hat, ist in seiner Lage zu Ptolemäus' Zeiten (150 n. Chr.) eingezeichnet.

#### Abb. 4. Schemasterne des Cepheus (vgl. Abb. 5).

Bei Ptolemäus heißt  $\varepsilon$  Cep „von den 3 ( $\varepsilon$  4<sup>m</sup>23,  $\zeta$  3<sup>m</sup>62,  $\lambda$  5<sup>m</sup>19) in der Tiara der südliche“. Das Sternbild ist am Himmel so gelegen, daß die Füße zum Him-



melsnordpol zeigen.  $\mu$ , in Abb. 5 der obere Stern am hinteren Rand der Tiara, gehört zu den „nicht in das Bild miteinbezogenen Sternen“, wie auch  $\delta$ , bei welchem Stern es sich jedoch aus Proportionalitätsgründen zeichnerisch nicht umgehen ließ, daß die Stirnlocke ihn umschließt.  $\alpha$  ist „der über der rechten Schulter berührende“,  $\iota$  „der an dem linken Arm“,  $\beta$  „der unter dem Gürtel an der rechten Seite“,  $\kappa$  bzw.  $\gamma$  „der im rechten bzw. linken Fuß“.

Abb. 5. Cepheus nach Bayer, Uranometria 1603 (vgl. Abb. 4).

Abb. 6. Schemasterne des Sagittarius.

Nach Ptolemäus ist  $\xi$  Sgr „von den 3 ( $\xi$  3<sup>m</sup>61,  $\sigma$  3<sup>m</sup>90,  $\pi$  3<sup>m</sup>02) im Kopf der vorangehende“,  $\chi^1$  bzw.  $\sigma$  „der an der rechten bzw. linken Schulter“,  $\psi$  „von den 3 ( $\psi$ ,  $\tau$ ,  $\zeta$ ) auf dem Rücken der im Raum zwischen den Schultern“,  $\beta^1$  „der am vorderen linken Knöchel“,  $\alpha$  „der am Knie desselben“. Das Orionschema ist nur bis zu den U-Sternen eingehalten. Die abweichende Anordnung der unteren Sterne führte zur Auffassung eines kentaurischen Wesens oder, treffender, eines Silens. Daneben befindet sich als ein förmlich selbständiges Sternbild der Bogen mit Sehne und Pfeil; durch ihn allein ist der Schütze auf altjavanischen Tierkreisbechern vertreten.

Abb. 7. Sagittarius mit Atefkrone auf dem Rundbild von Dendera.

Spiegelverkehrte Wiedergabe. Der Ausdruck des Mischwesens ist hier noch durch den Hundekopf neben dem Menschenkopf verstärkt. Die Auffassung hat babylonische Vorbilder.

Abb. 8. Orion mit Krone nach dem arabischen Globus aus Indien.

Nachgezeichnet in Anpassung an die natürliche Lage der Orionsterne am Himmel.

Abb. 9. Orion als Ritter mit überbetonten drei Kopfsternen.

Spiegelverkehrte Wiedergabe des Inkunabeldruckes in Hyginus, Poeticon Astronomicum. Venedig 1488.

Abb. 10. Die Sternbilder Zilikawai und Schemel bei den Taulipang in Nordbrasilien. Die Sternbildfiguren sind nach den astrothetischen Angaben von Koch-Grünberg [7] gezeichnet. Danach erstreckt sich der Körper über die Hyaden bis zu den Plejaden als Sternenhaupt. Beteigeuze ( $\alpha$  Ori) als roter Stern bezeichnet den Beinstumpf (Näheres darüber in Literaturangabe [16]).

Abb. 11. Die Cassiopeia-Sterne im Schema einer sitzenden Frau.

An der Stelle des Kopfes stehen 3 Sterne ( $\lambda$  4<sup>m</sup>88, BD +53°102 5<sup>m</sup>14,  $\zeta$  3<sup>m</sup>72), von denen Ptolemäus nur den hellsten,  $\zeta$ , als „den im Kopf“ erwähnt.  $\alpha$  ist „der auf der Brust“,  $\gamma$  „der über dem Sessel in der Gegend der Schenkel“,  $\delta$  „der an den Knien“,  $\varepsilon$  „der an dem Schienbein“,  $\beta$  „der in der Mitte der Lehne“ des Thrones.

Abb. 12. Auriga mit Zackenkrone und den beiden Zicklein.

Nach Codex Vaticanus graecus 1087. 15. Jahrhundert.

Abb. 13. Schemasterne des Auriga.

Nach Ptolemäus ist  $\delta$  Aur „von den 2 ( $\delta$  3<sup>m</sup>88,  $\xi$  4<sup>m</sup>92) am Kopf der südlichere“,  $\beta$  bzw.  $\alpha$  „der an der rechten bzw. linken Schulter“,  $\beta$  Tau „der am rechten Fußknöchel, gemeinsam mit dem Horn“ des Stiers,  $\iota$  „der am linken Fußknöchel“,  $\vartheta$  „der an der rechten Handwurzel“,  $\varepsilon$  „der am linken Armbug“,  $\eta$  „von den 2 ( $\zeta$ ,  $\eta$ ) an der linken Handwurzel, den sogenannten Zicklein, der nachfolgende“. M-Sterne sind nicht vorhanden.

Abb. 14. Die Sternbilder Hirschziegenantilope und Pfeil im Orion bei den Indern der vedischen Periode.

Das dritte vedische Mondhaus  $\lambda$ ,  $\varphi^1$ ,  $\varphi^2$  Ori heißt mrigasiras = Haupt der Antilope, das vierte  $\alpha$  Ori ārdrā = die Feuchte. Tatsächlich ist der Spiegel der Antilope rostrotbraun eingefärbt und durch die rötliche Beteigeuze treffend gekennzeichnet. Der Pfeil wird von  $\delta$ ,  $\varepsilon$ ,  $\zeta$  Ori gebildet und ist von dem in Sirius verstrinten Jäger (lubdhaka) abgeschossen.

Abb. 15. Cassiopeia als Geweih des Elentieres bei den Berglappen.

Die Sternbildfigur ist nach den astrothetischen Angaben in dem „Buch des Lappen Johan Turi“ [11] gezeichnet. Das zugehörige Elentier wird aus Sternen im Perseus und Auriga gebildet.

Abb. 16. Das Sternbild Dangoi in Corona Australis bei den Marindanim auf Neu-guinea.

(Nach Literaturangabe [13], S. 283, Abb. 9, Fig. V.)

Abb. 17. Das Sternbild Dümur im Skorpion bei den Marshallanern.

Die Sternbildfigur ist nach den astrothetischen Angaben von Erdland [15] gezeichnet.

Abb. 18. Das Sternbild des Kindertragnetzes im Skorpion bei den Bakaïri in Zentralbrasilien.

## Literaturnachweise und Anmerkungen

- [1] Vgl. F. Boll, *Sphära*. Leipzig 1903. S. 441.
- [2] Des Claudius Ptolemäus Handbuch der Astronomie. Übersetzt von K. Manitius. Leipzig 1913. Band II, S. 32 ff. — Ptolemäus betont jedoch zuvor (S. 31 f.) ausdrücklich: „Was die charakteristischen Beziehungen der einzelnen Sterne zu der dargestellten Gestalt an sich betrifft, so haben wir uns nicht durchgängig an die Bezeichnungen gehalten, die unsere Vorgänger gebraucht haben.“ Als Beispiel wird die abweichende, das Orionschema bestens bekräftigende Astrothese des Hipparch betreffs der Virgo angeführt.
- [3] Der frühere „Versuch zur Wiederherstellung des frühklassischen Sternhimmels“ von B. Henneberg, Bericht der Oberhessischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde zu Gießen, Band 18 (1938), dem sich der Verfasser damals mit Vorbehalten angeschlossen hatte (Sternfiguren am vorklassischen Sternhimmel. Die Sterne, 20. Jahrgang, 1940), hat seine Bedeutung als Anregung zu den mit dem Orionschema gefundenen Ergebnissen erschöpft.
- [4] H. von Klüber, Über einen arabischen Himmelsglobus aus Indien. Baessler-Archiv, Band 18 (1935). S. 9. Bild 7.
- [5] G. Schott, Die altägyptischen Dekane. In W. Gundel, Dekane und Dekansternebilder. Glückstadt und Hamburg 1936. S. 5.
- [6] L. Ideler, Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen. Berlin 1809. S. 231 f. Ferner Schjellerup, Description des étoiles fixes... par Al-Sûfi. Petersburg 1874. S. 213.
- [7] Th. Koch-Grünberg, Vom Roroima zum Orinoco. Band III. Stuttgart 1923. S. 281.
- [8] Vgl. W. Krickeberg, Amerika. In G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde. Band I. Stuttgart 1922. S. 238.
- [9] F. Boll — W. Gundel, Sternbilder, Sternglaube und Sternsymbolik bei Griechen und Römern. In Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. VI (1937). Sp. 915. Abb. 11. — G. Thiele, Antike Himmelsbilder, Berlin 1898, will die Zackenkronen in Anlehnung an die Soldarstellungen erklären.
- [10] Vgl. E. Zinner, Geschichte der Sternkunde. Berlin 1931. S. 189.
- [11] Das Buch des Lappen Johan Turi. Frankfurt/Main 1912. Die Sternbilderbeschreibungen sind wiedergegeben in R. Henseling, Sternbilder primitiver Völker. Welt und Mensch, Nr. II (1925), S. 20.
- [12] B. L. van der Waerden, Babylonian Astronomy. II. The Thirty-Six Stars. Journal of Near Eastern Studies. Volume VIII (1949), p. 15, 21.
- [13] Wiedergegeben in A. Maass, Die Sterne im Glauben der Indonesier. Zeitschrift für Ethnologie. Jahrgang 65 (1933), S. 280.
- [14] L. Cohn, Spuren der Araber in der Südsee. III. Die Sternkunde der Mikronesier. Deutsche Geographische Blätter. Band 39 (1921).
- [15] P. A. Erdland, Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marshallinseln. Anthropos. Band 5 (1910), S. 22 f.
- [16] H. Werner, Die Verstirnung von Motiven des Osirismythos. Internationales Archiv für Ethnographie. Vol. 46, No. 2. Leiden 1952.
- [17] K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 2. Auflage. Berlin 1897, S. 315.

Sämtliche Abbildungen, für welche mit Ausnahme von Abb. 7, 9, 12 und 14 der genau eingehaltene Maßstab  $1^\circ = 2 \text{ mm}$  gilt, sind für die in Arbeit befindliche „Allgemeine Sternbilderkunde“ des Verfassers vorgesehen. Ihre Wiedergabe erfolgt mit freundlicher Zustimmung der Wissenschaftlichen Verlagsgesellschaft, Stuttgart.

# Beitrag zum Studium der sozialen Verhältnisse zwischen den Fischern und Bauern der Elbinsel Altenwerder

Von  
J. L. Pelosse

Der folgende, sehr zusammengefaßte Bericht ist das Resultat einer Forschung, die in Altenwerder im März und April 1952 durchgeführt wurde. Leider kann nicht das gesamte Resultat, vor allem Karten, Diagramme, Photographien, in diesem Bericht gebracht werden.

Das Ziel dieses Studiums ist es, die sozialen Verhältnisse zwischen Fischern und Bauern der Elbinsel Altenwerder zu klären und darzustellen. Das Material wurde durch das Studium der Kirchenbücher, der Genealogien und des öffentlichen statistischen Materials sowie durch unmittelbare Befragung und Beobachtung zusammengetragen. Es genügte nicht nur, genaue Tatsachen über spezielle soziale Verhältnisse festzustellen, sondern die Aufgabe dieser Arbeit ist es, die Verbindungen zwischen den sozialen Verhältnissen und den geographischen, sozialen und technischen Umweltfaktoren dieser Gemeinschaft greifbar zu machen.

**Geographische Umwelt** = Altenwerder gehört zu jener Inselgruppe der Elbe, die auf der Höhe von Hamburg liegt. Die Flut kann hier eine Höhe von zwei bis drei Meter erreichen. Das Schwemmland des Elbtales sind die „Marschen“, gleich anderen Teilen Norddeutschlands. Die Inseln, aus dem Sediment der Flüsse gebildet, werden „Werder“ genannt. Sie sind im Naturzustand reiche, ewig grüne Wiesen, die in regelmäßigen Abständen vom Fluß oder der Flut überschwemmt werden.

**Menschliche Besiedlung** = Die permanente Besiedlung der norddeutschen Marschen und Werder begann wahrscheinlich um das zwölfte Jahrhundert n. Chr. Sie war möglich durch das Anlegen von Erddeichen, welche Holländer bauten. Diese menschliche Besiedlung schaffte im Gebiet von Hamburg das sogenannte „Alte Land“. Altenwerder ist als eine bewohnte Insel erst am Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts in Dokumenten erwähnt, sehr wahrscheinlich begann die Besiedlung aber viel früher.

Seit dieser Epoche existiert der fünf Kilometer lange Deich in Gestalt eines geschlossenen Rechtecks mit abgerundeten Ecken. Die Häuser lehnen sich an die Abdachung der Innenseite. Ihre Giebel stehen in einer Reihe mit der Front längs der einzigen Straße, die auf der Höhe des Deiches entlangführt. Es gibt also zwei „Regionen“: das Gebiet innerhalb des Deiches mit seinen Häusern und den Feldern. Der äußere Teil: das Gebiet des Flusses und der nassen Wiesen. Alles ist abhängig von dem Deich. Er hat das soziale Leben stark geprägt. Alle Arbeit für den Deich wird nur gemeinschaftlich durchgeführt. So entstand das „Deichrecht“ und die „Deichgenossenschaft“. Der Einfluß des Deiches ist in Altenwerder besonders stark geprägt, da hier eine Gemeinschaft von einem einzigen Deich, der sie umschließt, abhängig ist. Alle äußeren Gebiete waren früher Gemeindeweide. Dieses System verschwindet aber nach und nach. Die Verbindung mit dem Boden hält hauptsächlich der Bauer.

Früher waren die Elbarme um Altenwerder sehr fischreich. Fischer setzten sich auf der Insel fest, doch bevor sie sich ansiedelten, mußte ein Deich dasein. Diesen aber hatten die Bauern geschaffen. Die ältesten Dokumente erwähnen immer zwei verschiedene Gruppen: die Fischer und die Bauern. Fink ist z. B. ein holländischer Name, der sich bis in unsere Zeit in Altenwerder erhalten hat. Viele Familiennamen von Fischern wurden schon im 17. und 18. Jahrhundert, sogar schon im 16. Jahrhundert zitiert.



**Zeit der Industrialisierung** = Mit der Industrialisierung hat sich die Bodenanpassung verändert und ihre Konsequenzen für die Inselgesellschaft zur Folge gehabt. Die Elbe wurde reguliert, Marschen und Werder wurden aufgefüllt, indem man Steindeiche baute und Baggersand dahinter aufschüttete. Der Hafen von Hamburg entwickelte sich fortwährend weiter. Trotzdem blieb Altenwerder durch diese Veränderungen unberührt als z. B. die benachbarte Insel Finkenwerder. Heute ist Altenwerder nicht mehr eine Gemeinde, sondern ein Ort von Hamburg-Stadt. Es gibt eine kleine Brücke, über die die Straße nach Finkenwerder und die Eisenbahn einer Raffinerie führt. Diese durchschneiden den westlichen Teil der Insel. Die Stadt Hamburg hat verschiedene äußere Wiesen und innere Felder gekauft. Ein Landwirt ist dadurch Pächter des hamburgischen Besitzes geworden, ein anderer mußte deshalb sein Land aufgeben und ist Landwirt in Schleswig geworden.

Die Regulierung der Elbe, das Aufkommen der Dampfschifffahrt und die Abwässer der Industrie ließen den Fisch verschwinden. Die Fischer mußten die Gemeindegewässer verlassen und weiter an der Unterelbe entlang abwärts gehen, bis zur Nordsee. Die Zahl der Fischer hat sich vermindert, so sind z. B. seit 1945 zwei von ihnen Arbeiter geworden.

**Insulare Beschaffenheit** = Trotz der Industrialisierung behielt Altenwerder ganz den Charakter einer Insel. Der Dampfer der Schifffahrtslinie Hamburg—Harburg hält sechzehnmal täglich in Altenwerder, und die Fähre von Waltershof, das nördlich von Altenwerder liegt, geht mindestens zweimal in der Stunde. Der Autobus, der die Brücke benutzt, wird beinahe ausschließlich von den Arbeitern, die im Werk auf dem linken Ufer der Elbe arbeiten, benutzt (viermal täglich).

Trotz der modernen Technik ist die Notwendigkeit der Bodenanpassung (der Deich) auch noch heute ein Einigungsfaktor zwischen den Fischern und Bauern, und dieser wird so lange bestehen, solange diese alten Anpassungsbedingungen eine Notwendigkeit bleiben.

**Berufliche Technik und ihr Rhythmus** = Im Gegensatz zu dem geographischen Einigungsmoment war die berufliche Technik schon in der Vergangenheit ein starker Differenzierungsfaktor im Leben der Inselbevölkerung, der im Laufe der Zeit noch an Bedeutung zugenommen hat. Die Tafeln 1 und 2 geben ein Schema und die Verbindung zwischen den verschiedenen Elementen wieder. Bei dem Landwirt ist der Rhythmus der jährlichen Arbeit sehr intensiv. Der Anbau von Gemüse und Obstbäumen, der in der modernen Zeit der Milchwirtschaft hinzugefügt worden ist, haben diesen beruflichen Rhythmus noch intensiviert. Die Frauen nehmen wie früher an allen diesen Tätigkeiten teil. Dreimal in der Woche, außer im Frühling, müssen sie auf dem Stadtmarkt in Hamburg ihre Erzeugnisse verkaufen und dafür um vier Uhr morgens aufstehen. Diese Intensivierung der Landwirtschaft hat den Bauern noch mehr an seinen Boden gebunden. Die Struktur der Landwirtschaft jedoch hat sich geändert: fünf Vollhöfe oder Halbhöfe sind seit dem Anfang des Jahrhunderts verschwunden. Heute besteht die landwirtschaftliche Struktur der Insel aus 47 landwirtschaftlichen Betrieben, davon sind 10 Vollhöfe, einer ein Halbhof, 3 Pächter, 21 Kötner oder kleine Landwirte und die restlichen Gemüsegärtner. Auf Kosten der großen Betriebe haben sich Gemüsegärtner entwickelt. Die untenstehende Tafel zeigt den Anteil des bestellten Bodens im Verhältnis zur gesamten Oberfläche von Altenwerder.

Landwirtschaftlich bestellter Grund	Gewässer	Bebauter und industrieller Grund
58 % (512 ha)	16 % (147 ha)	26 % (209 ha)

Im Gegensatz zu dem jährlichen Rhythmus der Bauern steht der Arbeitsrhythmus der Fischer. Ihre Ausfahrt wird durch Flut und Ebbe geregelt. Nur die

Tafel 1

Epochen	Landwirtschaftl. Gebiet	Energie	Landwirtschaftliche Bewirtschaftung	Arbeitskraft	Verkauf	Soziale Organisation
Mitte des 19. Jahrh.	Das Ganze Gemeindeboden	Tier und Mensch	Traditionelle Marschenlandschaft	1. Familie mit Knecht 2. Milchmänner sammeln und verarbeiten die Milch	Landw. Produkte: Markt, Hamburg und Altona (von den Frauen)  Milch: in Hamburg und Altona (von den Frauen der Milchmänner)	Landw. Besitz und Struktur: 15 Vollhöfner alle Besitzer, und Halbhöfner und kleine Köthner  Gemeinde: Landgemeinde mit Tradition von „freien Bauern“ (Mittelalter), Deichgenossenschaft, Deichrecht
			hauptsächlich Milch-erzeugnisse			
Mitte des 20. Jahrh.	Verlust: Industrie Terrain: Korbmacher-sand  Auffüllung: Nordwiese Nordostede  Siedlungen: Kirchweg Sielpool	Mensch: intensiviert (Gemüse)	mehr Gemüse und Obstbäume	1. s. oben 2. Molkereibetrieb	Landw. Produkte: s. oben  Milch: Molkerei	Landw. Besitz und Struktur: 10 Vollhöfner, 1 Halbhöfner, 21 Köthner, 12 Gärtner, 3 Pächter  Gemeinde: Stadtdorfsamt Hamburg Gemeinde weide: eingeschränkt; geteilt oder von Hamburg-Stadt gekauft  Tendenz: zum Gemüsebau oder Abwanderung in andere Gebiete Deutschlands als Landwirte
		Motor	Milch			
		Tier	Landwirtschaft intensiviert			
		Elektrizität				

Tafel 2

Fischer: Verbindung der Faktoren der Elemente ihrer Lebensweise im 19. und 20. Jahrhundert

Epochen	Fischfang Gebiet	Energie	Boote	Technik	Prod.-Verkauf	Soziale Organisation
1890 Mitte des 19. Jahrh.	Gemeinde- gewässer	Mensch (Ruder)  Wind (Segel)	Barkasse: Halbdeck  Kleine Kutter	Passiver Fang: Flut gebraucht, Reusen, „Hommen“, höchstens 15 m lang, 500 Maschen Umfang (höchstens 18 qm)	Markt in Altona und Hamburg: Frauen verkaufen	Flotte: 64 Fahrzeuge  Keine Organisation
Verschmutzung der Gewässer (Industrie), Dampfschifffahrt, Regulierung der Elbe						
Mitte des 20. Jahrh.	Untere Elbe	Segel Motor	Kutter	Passiver Fang: aber „Hommen“ mindestens 25 m lang, mindestens 700 Maschen, Umfang (32 qm), Stoff stärker (Perlon)	Fischmarkt in Altona: der Fischer verkauft	Anfang des Fischereivereins; 1877, Versicherungskasse; 1885, Fischerverein
	Untere Elbe: Elbefischer, 4 Stunden Fahrt	Motor: 12, 15, 30 PS und mehr (1939)	Kutter			Fischergewerkschaft, Unfallversicherung und Altersversorgung
	Nordsee: Seefischer, 8/9 Stunden Fahrt	Diesel- Motor: 70 PS (1939)	Große Kutter	Aktiver Fang: Schlepper, Radar, Rundfunk		Flotte: 28 Fahrzeuge (davon 8/9 Nordsee)
						Tendenz: Kapitalnot, Fischer werden Arbeiter oder Nordseefischer



Nordseefischer, 8 oder 9 von 30, haben eine Unterbrechung dieses Rhythmus, da sie von April bis Oktober zur See gehen. Bis 1894 mußten die Fischerfrauen, genau wie die Bäuerinnen, zum Markt gehen. Jedoch seit der Einrichtung eines Fischmarktes in Altona verkaufen die Fischer selbst ihren Fang. Die Hauptarbeit der Fischerfrauen bleibt heute nur der Haushalt, und ihr täglicher Rhythmus wird besonders durch die Schulzeit der Kinder geregelt. Dieser so verschiedene Arbeitsrhythmus zwischen beiden Gruppen sind Faktoren zur Distanzierung. Heim, Familie und geselliges Leben können daher im Leben der Fischer und Bauern nicht ein und dieselbe Bedeutung haben.

**Soziale Struktur** = Ursprünglich gab es beinahe nur Fischer und Bauern. Im Jahre 1641 erwähnt man 16 landwirtschaftliche Besitzungen und 14 andere Familien. Mit der Entwicklung von Hamburg entstanden Berufe, die mehr von der Stadt leben: z. B. Milchwänner, Arbeiter und schon zuvor Handwerker und Angestellte, die von der Arbeit im Hafen lebten (z. B. Schiffszimmermann). Im 18. Jahrhundert gab es ungefähr tausend Einwohner in Altenwerder. 1894 schon 1394 Einwohner und 17 Höfe. Seit dieser Zeit hat sich die Bevölkerung verdoppelt: 2563 Menschen gab es 1951, davon sind 20 % seit 1939 als Ausgebombte von Hamburg oder als Flüchtlinge hinzugekommen. Die folgende Tafel zeigt den Prozentsatz der verschiedenen Gruppen und die Verteilung des Hausbesitzes zwischen diesen.

Die Haushalte in Prozenten (1950: 816):		Hausbesitz in Prozent der Häuser
1. Landwirte . . . . .	6 % (47 Haushalte)	21 %
(deren Gärtner: 25 %)		
2. Fischer . . . . .	3 % (28 Haushalte)	13 %
3. Kaufleute und Handwerker . . . .	8 %	30 %
4. Arbeiter, Rentner, Angestellte } 83 %		8 %
5. Freie Berufe . . . . .		
Vermieteter Besitz (von Gruppen 1, 2, 3):		28 %

Wir haben schon gesehen, daß die Bauern den ganzen landwirtschaftlichen Boden besitzen und davon nur drei Pächter sind. Wir bemerken auch, daß die Bauern, die Fischer, die Kaufleute und die Handwerker beinahe alle Häuser besitzen. Die beiden letzten Gruppen sind jedoch sehr abhängig von den Fischern und Bauern, die nach wie vor das wesentliche Element der Insel bilden. Arbeiter und Angestellte sind Gäste auf der Insel, denn ihr Wohnsitz ist abhängig vom Deich, und dieser wieder wird hauptsächlich durch die Bauern gepflegt.

**Sozialer Raum** = Heute so wie früher sind der lebendigste Raum der Insel, man könnte sagen „Linie“, der Norddeich (Elbdeich) mit seinem östlichen Teil, der Ostdeich mit dem nördlichen Sektor und der äußere Teil der nordöstlichen Ecke, der teilweise aufgefüllt ist. Die Bauernhöfe stehen am Ende ihrer Felder längs des Norddeiches (36 Landwirte, davon die 10 Vollhöfe). Die Fischer gruppieren sich um die Nordostecke und längs des nördlichen Teils des Ostdeiches abseits von den Bauern. Die anderen Gruppen haben sich, je nach ihrer Ankunft, in alten Wohnungen oder in den neuen Siedlungen im inneren Teil der Insel, deren weitere Entwicklung aber durch den losen Boden und nassen Boden begrenzt wird, festgesetzt.

Die Verteilung der Wohnsitze längs des Deiches zeigt eine klare Trennung zwischen Fischern und Bauern, während die Technik des Wohnbaus, abhängig vom Deich und von seinen Kanälen, gemeinsame Interessen zeigt.

**Die Sprache** = Trotz dieser mannigfachen Trennungsfaktoren können wir erkennen, daß die geographische Umwelt die ursprünglichen Einwohner der Insel in engen Kontakt bringt. Das Studium der Sprache bestätigt diese Tatsache. Bis in die Hamburger Vororte hinein wird die niederdeutsche Sprache

gesprochen. Wie früher, ist sie auch die Altenwerder-Sprache. Kinder von neuhinzugekommenen Familien lernen sie im Zusammensein mit Altenwerder-Kindern. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Niederdeutsch der Bauern und dem der Fischer, wenigstens keinen, der den Einwohnern selbst bewußt ist. Die Altenwerder-Sprache scheint auch nicht einen besonderen Satzbau zu haben. Das Studium konnte in dieser Hinsicht nicht vertieft werden. Jedenfalls unterscheidet sich aber die Aussprache ziemlich stark von derjenigen der benachbarten Orte, wie Morburg und Finkenwerder. Eine Bäuerin, die von Finkenwerder stammt und nach Altenwerder heiratete, sagte mir, daß man sie bei ihren Eltern auslachte, weil sie die Altenwerder-Aussprache angenommen hatte. Finkenwerder ist jedoch nur 3 Kilometer entfernt. Hier einige Beispiele:

Hochdeutsch	Altenwerder	Finkenwerder (3 km NW)	Morburg (Südelbe-Ufer)
Brot :	bRout	bRaot	bRaut
Sechs :	zoes	zys	sys
Ja :	zo	zou	zao
Es war:	dat vɔjɔr	dat vy:r	dat vœjər

(Symbole: „Association Phonétique Internationale“: R = gerollt, r = engl. r am Ende.)

Bis vor nicht so langer Zeit existierte auch eine eigentümliche Höflichkeitsform in Altenwerder. Kinder benutzten als Höflichkeitsform das Pronom „Sie“ für ihre Eltern. Der Großonkel und die Großtante wurden z. B. „Gustav-Onkel“ und „Marie-Tante“ statt „Onkel Gustav“ oder „Tante Marie“ gerufen. Man hat mir versichert, daß alte Personen noch so gerufen werden. Diese Gewohnheiten sind nicht in der Umgebung, nicht einmal in Finkenwerder, bekannt. Hier sind wir noch auf einer Ausspracheinsel, wo Fischer und Bauern durch die Sprache verbunden sind.

**Soziale Verhältnisse** = Wir haben die Verbindung der Bauern oder Fischer mit ihrer physischen, technischen und sozialen Umwelt und ebenso die Einigungs- und Trennungsfaktoren zwischen beiden Gruppen gesehen. Können wir nun etwas über gewisse soziale Verhältnisse zwischen Bauern und Fischern untereinander feststellen? Das Studium der Taufen, der Heiraten, der Genealogien läßt uns gewisse Verhältnisse, in welchen Technik oder Geographie nicht unmittelbare Elemente sind, genau erkennen.

**Die Taufen** = Die Durchsicht der Kirchenbücher zeigt, daß es drei Paten bei der Taufe eines Kindes gibt. Da die Berufe der Paten erwähnt sind, ebenso der Beruf des Vaters, war es möglich, eine vergleichende Tafel der Berufe der Väter und der Paten zu machen. Der Beruf der Patinnen war nicht vermerkt, aber man kann mit Sicherheit annehmen, daß, wenn ihr Familienname dem des Vaters oder dem Familiennamen der Mutter gleich war, sie zur Familie gehörte.

Taufe = Beruf der Paten von 1927  
bis 1947 (außer 1938 bis 1944),  
90 Prozent der Paten in jeder Gruppe,  
bei

Berufe der Paten:	den Bauern	den Fischern
Bauern . . . . .	(34 Fälle) 23 %	( 2 Fälle) 2 %
Fischer . . . . .	( 5 Fälle) 3 %	(40 Fälle) 22 %
Milchmänner . . . . .	( 3 Fälle) 3 %	( 2 Fälle) 2 %
Familien . . . . .	(68 Fälle) 45 %	(71 Fälle) 40 %
Frauen (Familien) . . . . .	(23 Fälle) 15 %	(32 Fälle) 18 %
Beamte und Angestellte . . . . .	( 5 Fälle) 3 %	( 3 Fälle) 1,5 %
Kaufleute und Handwerker . . . . .	(12 Fälle) 8 %	( 6 Fälle) 3 %
Arbeiter . . . . .	( 0 Fälle) 0 %	(12 Fälle) 7 %
Fischhändler . . . . .	( 0 Fälle) 0 %	( 3 Fälle) 1,5 %
Hafenangestellte u. Handwerker . . . . .	( 0 Fälle) 0 %	( 6 Fälle) 3 %
Gesamtzahl der Paten . . . . .	150 100 %	177 100 %
Gesamtzahl der Taufen . . . . .	55	65

In beiden Fällen gibt es ungefähr 60 % der Paten, die zur Familie gehören. Tatsächlich kennen die beiden Gruppen nicht einander, außer in einigen besonderen Fällen, wo zum Beispiel einer der Fischer, der Pate bei einem Bauern ist, verwandt ist mit der Familie durch seine Frau. Oder ein Bauer, der Pate bei einem Fischer ist, gerade in dem Hause seines Patenkindes wohnt. Bei den Fischern sind Menschen anderer Berufe mehr in die Patenwahl miteinbezogen. Es gibt 7 % Arbeiter, eine Kategorie, die wir bei den Bauern nicht gefunden haben. Milchmänner sind in gleichem Maße in beiden Gruppen vorhanden.

Die Ergebnisse wurden außerdem auf umgekehrte Weise geprüft. Die weiter unten stehende Tafel zeigt, welche Berufsgruppen bei der Wahl ihrer Paten die Fischer, welche die Bauern bevorzugen.

Patenwahl von anderen Berufsgruppen, von 1923 bis 1947  
(außer der Zeit von 1938 bis 1948)

Berufe:	Bauernpate	Fischerpate
Bauern . . . . .	(34 Fälle) 69 %	( 5 Fälle) 7 %
Fischer . . . . .	( 2 Fälle) 4 %	(40 Fälle) 55 %
Milchmänner . . . . .	( 6 Fälle) 12 %	( 0 Fälle) 0 %
Angestellte, Kaufleute und Werkleute . . . . .	( 3 Fälle) 6 %	( 7 Fälle) 10 %
Arbeiter . . . . .	( 4 Fälle) 9 %	(10 Fälle) 13 %
Hafenangestellte u. Handwerker . . . . .		(11 Fälle) 15 %
Gesamtzahl der Taufen in diesen Berufen . . . . .	179	
Gesamtzahl der Paten . . . . .	49	73

Wir haben eine Bestätigung der Tendenz in der Wahl der Paten bei Fischern und Bauern erhalten. Deutlich sehen wir, daß jede Gruppe sich selbst vorzieht. Besonders klar ist dieses bei den Bauern, wo in 90 % der Fälle ein Bauer Pate bei einem Bauern ist. Milchmänner haben als Paten mehr Neigung für die Bauern; Arbeiter, Hafenarbeiter und Hafenwerkleute sind jedoch ausschließlich Paten bei Fischern, was wir schon festgestellt haben. Bemerkenswert ist auch, daß in derselben Zeit von achtzehneinhalb Jahren und bei derselben Anzahl von Taufen (179) die Zahl der Bauernpaten nur zwei Drittel im Verhältnis zu der Anzahl der Fischerpaten beträgt.

Kurz gesagt, zeigt die Wahl der Paten die folgenden sozialen Verhältnisse: Bauern und Fischer haben wenig Beziehungen untereinander. Jedenfalls haben die Fischer mehr Beziehung zu kleinen Landwirten (Gärtnern und kleinen Köttern). Die Gruppe der Landwirte, im besonderen die der Voll- und Halbhöfner, ist mehr in sich geschlossen als die Gruppe der Fischer. Die letzteren haben engere Beziehungen mit den Hafenarbeitern und Handwerkern als die Landwirte. Die Gruppe der Angestellten, der Kaufleute und der Handwerker scheint das Verbindungselement zwischen Fischern und Bauern zu sein.

Die Heiraten = Die Ergebnisse der Patenwahl sind nicht genügend beweiskräftig; denn sie übersetzen nur einen Aspekt der sozialen Verhältnisse. Ehen sind beweiskräftiger als die Patenwahl. Es war möglich, einiges über die Heiraten aus den Kirchenbüchern zu entnehmen. Doch verzeichnen diese unglücklicherweise selten den Beruf der Ehefrau oder den ihrer Familie. Es war also notwendig, nach der Liste des Ortsamtes jede Fischer- und jede Bauernfamilie zu befragen. Leider konnten die Ergebnisse nicht vollständig sein. Wir haben das folgende Resultat:



## Ehefrauen: Berufe ihrer Familien im Jahre 1952

Berufe der Familien:	Bauern (50 % der Familie)	Fischer (77 % der Familie)	(Kirchenb. 1945-51)
Bauern . . . . .	(19 Fälle) 80 %	( 2 Fälle) 8 %	2
Fischer . . . . .	( 1 Fall ) 4 %	(14 Fälle) 58 %	3
Milchmänner . . . .	( 1 Fall ) 4 %	( 0 Fälle) 0 %	0
Angestellte und Kaufleute . . .	( 1 Fall ) 4 %	( 0 Fälle) 0 %	14 (Dienstmädchen)
Handwerker . . . .	( 2 Fälle) 8 %	( 2 Fälle) 8 %	2
Arbeiter . . . . .	( 0 Fälle) 0 %	( 5 Fälle) 21 %	3
Fischhändler . . . .	( 0 Fälle) 0 %	( 1 Fall ) 4 %	0
Gesamtzahl der Fälle . . . . .	24	24	14 Fälle auf 24 bezogen

An sich genügen die Ergebnisse nicht, um eine Sicherheit zu geben, aber ihr Interesse liegt darin, daß sie mit den Ergebnissen der Patenwahl übereinstimmen und daß sie das schon vorher festgestellte besondere Verhältnis zwischen Bauern und Fischern bestätigen. Sind Beziehungen zwischen den beiden Gruppen vorhanden, gehen sie immer über kleine Landwirte oder Gärtner. Zum Beispiel ist eine Frau, aus einer Fischerfamilie stammend, mit einem Gärtner verheiratet. Eine andere, ebenfalls von Fischern abstammend und vor der Untersuchung gestorben, war mit einem Kötner verheiratet. Und wir sehen auch, daß die Fischer immer enge Beziehungen mit den Arbeitern haben.

Genealogie der Familie Oestmann (oder Oesmann)<sup>1)</sup> = Diese Genealogie, deren Tafeln ein dickes Heft füllen, ist vor dem ersten Weltkrieg von einem Oestmann aus Berlin, wahrscheinlich einem Juristen, gesammelt worden. Diese Genealogie befindet sich nun in den Händen eines Altenwerder Fischers Oestmann. Der erste Bekannte aber dieser Familie ist ein Dragoner der schwedischen Armee, ein Norweger, der sich um das Jahr 1680 in dem Fischerdorf Blankenese an der Elbe, 15 Kilometer westlich von Hamburg, festsetzte. Zwei seiner Enkel, Fischer von Beruf, kamen nach Altenwerder, um dem dänischen Wehrdienst zu entgehen, weil dieses Ufer der Elbe damals nicht dänisch war. Die Genealogie enthält die Geschichte ihrer Nachkommen durch drei Jahrhunderte hindurch bis zu den fünf Fischerfamilien Oestmann, die noch heute in Altenwerder leben. Durch seine sorgfältige Beschreibung ist sie eine interessante Quelle für das Hamburger Gebiet im allgemeinen und für Altenwerder im besonderen.

Es war möglich, die Berufe der Oestmann-Männer und diejenigen der Ehemänner der Frauen zu verfolgen. In der untenstehenden Tafel wurden nur die Oestmann verzeichnet, die in Altenwerder geboren wurden und dort geblieben sind, gleich, ob sie Fischer waren oder nicht. Wir haben sie als „Altenwerder Generation“ bezeichnet. Für diese „Altenwerder Generation“ steht fest, daß die Väter, aber zumindest die Großväter Fischer waren. Dieses gilt auch für die Frauen der „Altenwerder Generation“, welche die Töchter dieser Männer sind. Die sogenannte „zweite Generation“ sind ihre Töchter und Söhne, die in Altenwerder geboren sind oder nicht und zum Teil von Altenwerder weggezogen sind. Diese Analyse liefert uns durch mehrere Jahrhunderte hindurch den Beweis, zu welchen Berufsgruppen diese Fischerfamilie neigt, sei es durch Heirat, sei es durch Berufswechsel.

<sup>1)</sup> Leider konnten zwei andere kürzere Genealogien (Schönemann und Bulke) nicht erwähnt werden.

Familie Oestmann (Altenwerder) = 17. Jahrhundert bis zum 20. Jahrhundert =  
Berufliche Verteilung, Heirat der Frauen

Berufe:	Männer (Berufe)		Frauen (Beruf d. Ehem.)	
	Altenwerder Generation	Zweite Generation	Altenwerder Generation	Zweite Generation
Bauern . . . . .	—	—	—	—
Fischer . . . . .	72 %	—	55 %	6 %
Milchmänner . . . . .	12,5 %	23 %	10 %	12,5 %
Kaufleute, Ange- stellte, Handwerker	1,5 %	38 %	10 %	43 %
Arbeiter . . . . .	5 %	5 %	3 %	18 %
Gastwirte . . . . .	—	—	3 %	6 %
Hafenangestellte, und Handwerker . . . . .	6,5 %	33 %	17 %	12,5 %
Gesamtzahl der Personen:	Männer: 83		Frauen: 45	

Die Verteilung der Berufe in der Familie Oestmann zeigt, daß die große Mehrheit derjenigen, die in Altenwerder geboren wurden, Fischer gewesen sind. Dann kommen die Milchmänner und dann die Arbeiter. Diese Veränderungen geschahen aus jenen technischen und soziologischen Ursachen, die wir schon festgestellt haben. Prozentual wäre die Zahl der Arbeiter größer gewesen, hätte man sie erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, dem Beginn der Industrie, gerechnet. Sie saugen die Fischer auf. Dieses erscheint noch klarer in anderen Genealogien, die hier nicht erwähnt werden konnten. Wir bemerken auch, daß die gesamte zweite Generation von den Handwerkern und Angestellten sowie von den Hafenarbeitern und Milchmännern absorbiert wurde. Für die Fischer hat die Landwirtschaft immer eine geringe Rolle gespielt. Fischer-Kötner sind bis zum Anfang des letzten Jahrhunderts erwähnt. Sie sind im Grunde richtige Fischer, trotz der Bezeichnung Kötner. Über diese sagt der Oestmann von Berlin: „... die Fischer von Altenwerder und Neuhoof beschäftigten sich nebenbei mit etwas Landwirtschaft, was aber im allgemeinen die Beschäftigung der Frauen war...“, und er sagt weiter über die Milchmänner: „... von Altenwerder kam ein Zweig der Oestmann nach Neuhoof. Dieser widmete sich wieder dem Fischfang oder sie wurden Milchmänner, denn in früheren Zeiten wurden Hamburg und Altona von Milchmännern, welche die Milch von draußen brachten, beliefert. Später setzten sie sich in der Stadt fest...“ Dieses ist durch mündliche Tradition in Altenwerder bestätigt worden.

Die Ehe der Oestmann-Frauen bestätigt dieselbe Tendenz. Zu Heiraten mit Bauern kam es nur in besonderen Fällen. In einem Fall ist der Mann Gastwirt-Bauer, und im anderen ein Fischer-Kötner. Was für die Berufe der Männer gilt (Handwerker, Hafenarbeiter und Arbeiter), ist auch für die Frauen entscheidend. Sie wählen ihre Ehemänner ebenfalls aus derselben Berufsgruppe. Die Oestmann-Frauen bleiben durch die Heirat in Berufsgruppen, welche die Fischer bevorzugen, wenn sie ihren Beruf ändern müssen.

Wir haben also ein doppeltes Bild. In der Berufsgruppe der Fischer finden wir die Kontinuität und andererseits die Auflösung in andere Berufe. Dadurch haben wir konkrete Elemente, die uns noch einmal bestätigen, was wir schon über die sozialen Verhältnisse in Altenwerder erkannt haben. Fischer haben einen breiten Kontakt mit allen Berufen, eingeschlossen die Milchmänner in der Zeit, in der sie noch zahlreicher auf der Insel waren. Diese Milchmänner waren ein Bindeglied zwischen Bauern und Fischern. Die Kluft zwischen diesen beiden Gruppen ist hier, genau wie bei den vorherigen Untersuchungen, klar zu erkennen. In der Oestmann-Genealogie wird sie durch Jahrhunderte hindurch bewiesen. Ebenso haben wir erkannt, daß im Gegensatz dazu eine Beziehung zwischen Arbeiter und Fischer, so gut wie mit Handwerker und Hafenarbeiter, in der Mitte des 20. Jahrhunderts bestand. Außerdem ist es interessant zu wissen, daß durch starke Personalitäten oder doppelseitige Tätigkeit mancher Männer (z. B. Schiffer-Fischer), wie es andere Genealogien, die hier nicht erwähnt werden konnten, zeigen, möglich war, einen Zweig ihrer Familie in einen fremdartigen Beruf zu führen.

Neben diesen Veränderungen zeigt uns die Oestmann-Genealogie die permanente Folge des Fischerberufes in fünf Familien Oestmann, die noch heute in Altenwerder

sind. Man erkennt auch, daß ein anderer Zustand der Landwirtschaft und eine andere Verteilung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse eine Übergangsgruppe wie die Milchmänner hervorrief, die nun beinahe verschwunden ist. Diese beiden Beispiele zeigen, wie geographische, technische und soziologische Fakten zusammenwirken für die Fortdauer, Veränderung und Auflösung einer beruflichen Gruppe.

Obgleich wir nur eine Viertelstunde vom Herzen des zweitgrößten Hafens von Europa entfernt sind, haben wir uns auf einer Insel befunden, wo die wesentliche soziale Struktur noch von Fischern und Bauern bestimmt wird. Ein schneller Besuch der Insel könnte glauben lassen, daß die Bauern und Fischer seit Jahrhunderten in engem Kontakt, umgeben von dem Deich, miteinander lebten und keine Fremdartigkeit zwischen ihnen bestände. Eine Beobachtung der Technik und der Lebensweise ließ jedoch die gegenteilige Hypothese vermuten. Man könnte sich fragen, ob sie nicht sogar bis in die Sprache hinein getrennt wären. Eine Befragung zeigte sogar, daß eine gewisse Distanzierung, z. B. bei öffentlichem geselligem Beisammensein, zwischen beiden Gruppen besteht.

Die Bodenanpassung, die geographische Lage, die Sprache und die Wohntechnik haben die Einwohner miteinander verbunden, aber durch alles, was die berufliche Technik anbetrifft, haben sich die beiden Gruppen voneinander getrennt. Wie man vermutet hatte, spiegeln sich die Gegensätze in der Lebensweise und im sozialen Verhältnis wider. Wir haben nicht alle Verbindungen gesehen und vertiefen können, wie z. B. die wirtschaftlichen Hintergründe oder die anthropologischen Faktoren. Es genügte aber trotzdem, um diese sozialen Verhältnisse zu konkretisieren.



## II. Aus der Arbeit der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

In memoriam Paul Wirz

Von

Ferdinand Herrmann

Am 30. Januar 1955 ist Paul Wirz unerwartet in Ulopu, im Regierungsbezirk Maprik, auf einer Expedition im Territorium Neuguinea verschieden. Nachdem Wirz erst im Herbst 1953 von einer längeren Forschungsreise, die er zusammen mit seinem Sohn Dadi unternommen hatte, von Neuguinea zurückgekehrt war, hatte er sich im November 1954 erneut dorthin begeben, und es schien zunächst, als ob auch diese Expedition wiederum planmäßig und gut verlaufen würde. Noch am 24. Januar schrieb er seiner Gattin, er habe schon viel gesammelt und fühle sich wiederum unter den Eingeborenen „sehr, sehr wohl“. Da traf in Basel in den ersten Tagen des Monats Februar die zunächst kaum faßbare Todesnachricht ein.

Über die Ursache des Todes und die näheren Umstände erfuhr die hart getroffene Gattin Einzelheiten erst aus einem, einige Tage später eingetroffenen Brief des katholischen Missionars von Maprik, P. Knorr. Danach ist Wirz bis zuletzt munter und wohl auf gewesen. Er war am Tag, an dem ihn der Tod ereilen sollte, früh aufgestanden, um in einem benachbarten Ort ein Schwein zu kaufen, das er den Kanaken, die ihn so freundlich aufgenommen hatten, zum Dank schenken wollte. Nicht weit vor diesem Ort aber wurde es ihm plötzlich übel und er mußte sich setzen. Er ließ sich von seinen Begleitern ein Bananenblatt abschlagen, auf das er sich legte und auf dem er kurz darauf friedlich eingeschlafen ist. Als Todesursache ist wohl Herzschlag anzunehmen.

Mit Paul Wirz ist ein Forscher von Weltruf dahingegangen, der in seiner übergroßen Bescheidenheit seine Person immer zurückstellte. Am 29. Mai 1892 als Sohn von Auslandsschweizern in Moskau geboren, studierte er ursprünglich an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich Physik und Chemie, um Fachlehrer zu werden. Bald jedoch fühlte er sich derartig von völkerkundlichen Problemen angezogen, daß er sich immer mehr der Ethnologie zuwandte, in die ihm die Vorlesungen von Prof. Wehrli in Zürich die erste Einführung boten. Nach verschiedenen kleineren Reisen mit seiner jungen Frau nach Nordafrika und Abessinien unternahm er mit dieser 1915 seine erste große Forschungsreise, die ihn von Java nach Holländisch-Neuguinea führte, wo sie bis Mai 1918 blieben.

Neben Indonesien und Ceylon hat ihn in der Folge vor allem immer wieder Neuguinea angezogen, und keines der vielen anderen Länder, die er kennenlernte, übte eine derartige Anziehungskraft auf ihn aus wie diese Insel, auf der er sich bereits wieder von 1920/22 und 1924/26 zu längeren Studien aufhielt und wohin er auch später wiederholt zurückkehrte.

Wirz war als Feldforscher in den verschiedensten Gebieten und bei vielen Stämmen Neuguineas tätig. Bei den Marind im Süden und bei den Sentaniern

im Norden des holländischen Teiles, im Bereich des Papuagolfes, im Sepikgebiet und in den Hochländern des ehemaligen Deutsch-Neuguinea betrieb er völkerkundliche und teilweise auch anthropologische Untersuchungen. In einer Reihe gründlicher Monographien, von denen hier genannt seien „Die Marind-anim von Holländisch-Südneuguinea“, 2 Bde. (1922/25), „Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Zentralneuguinea-Expedition 1921/22“ (1924), „Beitrag zur Ethnologie der Sentanier“ (1928), „Die Gemeinde der Gogodara“ (1934), „Beitrag zur Ethnographie des Papuagolfes“ (1934), wie auch in zahlreichen kleineren Abhandlungen und Aufsätzen hat er die Resultate seiner Forschungen vorgelegt. In zahlreichen, für einen größeren Kreis interessierter Leser bestimmten Büchern, wie „Dämonen und Wilde in Neuguinea“ (1929), „Bei liebenswürdigen Wilden in Neuguinea“ (1929), „Im Lande des Schneckengeldes“ (1932), „Wildnis und Freiheit“ (1933), „Einsiedler auf Taprobane“ (1942), „Weltvagrant im Urwald und auf der Savanne“ (1953), gab er außerdem Rechenschaft über seine Reisen und Forschungen. Auch diese Werke, von denen besonders noch die für die Ethnographie von Bali und Ceylon so beachtenswerten Schilderungen „Totenkult auf Bali“ (1928) und „Heilkunde und Exorzismus auf Ceylon“ (1941) hervorzuheben sind, bieten für die Wissenschaft wichtige Angaben und Hinweise.

Wirz verfügte über eine ausgezeichnete Beobachtungsgabe, die seinem Drang, allen Dingen auf den Grund zu gehen, sehr entgegenkam. In seiner vorsichtigen Art war er besonders Theorien gegenüber äußerst mißtrauisch und prüfte unablässig, ob und inwieweit unsere Anschauungen völkerkundlicher Phänomene berechtigt sind. Weit entfernt von voreiligen Deutungen und Auslegungen, kam er mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit immer wieder auf Fragen zurück, deren bisherige wissenschaftliche Beantwortung ihm unzulänglich erschien. So suchte er, wie aus einem Brief an den ihm befreundeten Basler Sammler Lorenz Eckert hervorgeht, auch auf dieser letzten Expedition, die ihn schon seit langem beschäftigende Frage nach der Bewandnis der bunten Schnitzereien der Abelam von neuem zu klären.

Mit Wirz hat die Völkerkunde ihren besten Kenner von Neuguinea verloren. Wirz kannte Neuguinea „wie kaum ein zweiter“, wie kürzlich noch A. Bühler anlässlich einer Besprechung der Mitglieder der Kommission am Völkerkunde-Museum in Basel, der Wirz angehörte, von ihm bemerkte. Wer Wirz näher kannte, weiß, daß das, was er im Laufe der letzten Jahrzehnte in seinen Veröffentlichungen an Ergebnissen seiner Beobachtungen und Forschungen vorlegte, tatsächlich nur einen Bruchteil seiner wirklichen Kenntnisse darstellt und daher noch bedeutsame Erkenntnisse von ihm zu erwarten waren.

Wirz hat sich in den letzten Jahren besonders eingehend mit den Kulturen des Sepikgebietes und ihrer Symbolik beschäftigt und hatte hierüber schon viel Material gesammelt. Schon allein auf diesem Gebiet hätte er uns noch aufschlußreiche Mitteilungen machen und manche offene Frage lösen können. Einen kurzen Blick in diese Studien erlaubte er uns mit der schönen, noch im letzten Sommer verfaßten Arbeit „Über sakrale Flöten und Pfeifen des Sepikgebietes“ (erschieden in den Verhandlungen der Basler naturforschenden Gesellschaft). Er wollte gerade auf seiner neuen Expedition in Hinsicht auf solche symbolischen Dinge noch bei manchem sich eine letzte Klarheit verschaffen.

In diesem Zusammenhang sind auch die Sammlungen zu erwähnen, die Wirz von seinen Reisen mitbrachte und in die, soweit sie aus dem Sepikgebiet stammen, eine weitere Öffentlichkeit im vergangenen Spätherbst durch die Ausstellung „Kunstwerke vom Sepik“ im Völkerkunde-Museum in Basel einen Einblick erhielt. Denn diese wirklich erregende Ausstellung, die in ihrer Qualität zu den bedeutendsten Ausstellungen von internationalem Rang gezählt werden darf, zeigte fast ausschließlich Erwerbungen von Wirz und Speiser. Die außergewöhnlichen Sammlerfähigkeiten von Wirz, die seinen

Freunden und anderen Eingeweihten längst bekannt waren, traten bei ihr besonders deutlich hervor, wobei beispielsweise nur an die umfangreiche Collection von geschnitzten Haken oder an die interessante Reihe hervorragender Figurenstühle erinnert werden darf. Wirz war ein geschickter Sammler, Seine Privatsammlungen enthalten ungezählte wertvolle Gegenstände und eine ganze Menge von Unica und Seltenheiten, wie auch die Schweizer Museen ihm zahlreiche Prachtstücke und Kostbarkeiten verdanken. Rückschauend mag man eine gewisse Genugtuung empfinden, daß die herrliche Ausstellung von Kunstwerken aus dem Sepikgebiet noch zu Lebzeiten von Wirz zustande gekommen ist; niemand konnte damals freilich ahnen, daß der Zweihundsechzigjährige, auf dessen unentwegte Sammlertätigkeit ein Großteil der gezeigten Gegenstände zurückging und dessen Gesundheitszustand nichts zu wünschen übrigließ, schon nach so kurzem Krankenlager nicht mehr unter den Lebenden weilen sollte.

Wirz liebte die europäische Welt mit ihrer Zivilisation nicht, er floh sie, wo immer er es konnte. Diese Flucht führte ihn in die Einsamkeit, in die Natur und zu den ihr noch näherstehenden Völkern. So hat er abseits vom Großstadtlärm und -getriebe und entfernt von Siedlungen auf einer waldigen Anhöhe am Rande von Reinach bei Basel in seinem Holzhaus gelebt, um das sich wie ein Schutz- und Abwehrgürtel ein großer Garten erstreckte, und so zog es ihn immer wieder in die Ferne. Dabei war ihm Neuguinea geradezu zur zweiten Heimat geworden. Er liebte dieses Land und seine Bewohner, und es scheint, als ob diese Liebe auch aufs herzlichste erwidert wurde. Aus seinen letzten Briefen an seine Gattin und an seine Freunde klingt immer wieder die Freude darüber auf, daß er endlich wieder dort ist unter diesen Menschen, die ihm, wie er einmal schreibt, „in vielem näherstehen als die Weißen“.

Ist es eine letzte Erfüllung einer großen Sehnsucht und Liebe, daß er nun bei ihnen von seiner rastlosen Wanderschaft die ewige Ruhe gefunden hat?

---



### III. Kleine Mitteilungen

---

#### Afrika-Expedition des Hamburgischen Museums für Völkerkunde

Der nachstehende Zwischenbericht wurde uns von Herrn Dr. Dittmer auf Wunsch der Schriftleitung liebenswürdigerweise zur Verfügung gestellt.

##### Zwischenbericht

Unsere Expedition — bestehend aus Dr. K. Dittmer (Hamburg) und Dr. J. Zwernemann (Mainz) — arbeitet nun ein halbes Jahr in Haute Volta, Afrique Occidentale Française. Dank der alle Erwartungen übertreffenden liebenswürdigen Aufnahme durch die Regierung und alle ihre Funktionäre wie die Kollegen des Institut Français d'Afrique Noire, die uns jede mögliche Hilfe und Unterstützung gewähren, konnten alle aufgetretenen Schwierigkeiten überwunden und erfolgreich gearbeitet werden.

Als Studienobjekt wurden in Ubereinkunft mit dem Direktor des I. F. A. N., Herrn Professor Th. Monod, die Gurunsi gewählt, deren Siedlungsgebiet sich in einem Winkel westlich und südlich von Ouagadougou zwischen Schwarzer und Roter Volta bis in den Norden von Goldcoast hinein erstreckt. Aus neuerer Zeit liegen noch keine detaillierten und exakten völkerkundlichen Monographien über sie vor. Ein an sich erwünschtes stationäres Arbeiten unserer Expedition in nur einem Dorf erwies sich aus verschiedenen Gründen als undurchführbar: Bereits eine erste mehrwöchige Tournee durch das gesamte Gurunsi-Gebiet unter Führung des Geographen und Subdirektors des Centre I. F. A. N. in Ouagadougou, M. G. Savonnet, hatte bestätigt, daß trotz ihrer Zugehörigkeit zu einer engeren Sprachfamilie beträchtliche kulturelle Unterschiede nicht nur zwischen den einzelnen Gurunsi-Stämmen bestehen, sondern auch innerhalb dieser zwischen jedem Gau (Canton). Die Auswahl eines für eine größere Gruppe wirklich charakteristischen und kennzeichnenden Dorfes für lange stationäre Feldarbeit ist also nur nach Gewinnung eingehender Kenntnisse des gesamten Gebietes möglich. Da ferner die fremdvölkischen Nachbarn in verschiedenem Maße auf die Gurunsi einwirk(t)en, sind einige Studien unter diesen zur Abgrenzung des eigenen Kulturgutes der G. von Fremdeinflüssen unerläßlich. Schließlich verbietet sich ein ununterbrochen langer Aufenthalt an einem Ort schon deshalb, weil es bei diesen Steppenbauern außer einigen teuren und mageren Hühnern höchstens noch ungemahlene Hirse zu kaufen gibt, die Mitnahme (von Konserven und sonstiger) haltbarer Nahrungsmittel sowie von Brennstoffen für Kocher, Lampen und Wagen aber nur in beschränktem Umfang möglich ist.

So ergab sich als unsere Arbeitsweise zwangsläufig: Durchschnittlich dreiwöchige Tournees in ein jeweils anderes engbegrenztes Gebiet (während der nun zu Ende gegangenen Trockenzeit zunächst in später unpassierbare Regionen) zum Studium des Wirtschaftens und Hausens, zufällig sich ergebender oder absichtlich herbeigeführter Feste und Kulthandlungen usw., Ausquetschen von Gewährsleuten über sämtliche Lebensbereiche, zur Anlegung ethnographischer Sammlungen (bis jetzt für Hamburgisches Museum für Völkerkunde und I. F. A. N. zusammen 875 Gegenstände erworben und an Ort und Stelle etikettiert) und zu linguistischen Unter-

suchungen. Dazwischen aufs kürzest mögliche beschränkte Aufenthalte im Standort Ouagadougou zur Deponierung der Sammlungen, Neuverproviantierung, Überholen von schwer strapaziertem Wagen und Ausrüstung, Versand der belichteten Filme und Empfang frischen Nachschubs, Erledigung von Post und Papierkrieg.

Die notwendige Beweglichkeit ermöglicht uns unser V W - T r a n s p o r t e r - Expeditionswagen, der uns auch auf elenden Pisten und selbst Fußwegen ein Vordringen in den „Busch“ so weit gestattet, wie es sonst nur den landesüblichen schweren Lkw. zugetraut wurde. Dadurch konnten Fußmärsche mit Trägern auf ein erträgliches Maß beschränkt bleiben. Durch Einbau einer zweiten Lichtmaschine und Batterie zu 12 V nebst Umformer bietet er uns ferner den großen Vorteil, die Batterien unserer motorbetriebenen Schmalfilmkamera (ARRIFLEX 16 mm) und des HOBBY-Blitzlichtgerätes unterwegs aufzuladen und vor allem ein elektrisch betriebenes Magnetophongerät (AEG KL 25) hoher Qualität und langer Spieldauer für Musik- und Sprachaufnahmen zu verwenden.

Es mögen Bedenken auftauchen, ob ein so umfangreiches Arbeitsprogramm in verhältnismäßig kurzen Fristen von einer Zweimann-Expedition in wirklich seriöser Arbeit bewältigt werden kann. Dies ist dadurch gewährleistet, daß wir sowohl im Busch wie in Ouagadougou fast stets auf die landesübliche Mittagsruhe verzichten, nur selten vor Mitternacht zum Schlafen kommen und eine Arbeitsteilung derart durchgeführt haben, daß neben gemeinsamen ethnographischen Studien Dr. Z w e r n e m a n n sich den sprachlichen Untersuchungen und dem Magnetophon widmet, der Unterzeichnete der Anlegung eines umfangreichen Film- und Photoarchivs mittels diverser Kameras auf Schwarz-Weiß- und Farb-Negativ- und Farb-Umkehr-Filmen wie dem Einhandeln und wissenschaftlichen Notieren der Ethnographica. Vor allem aber sind unsere G u r u n s i weit weniger mißtrauisch als etwa Urwaldbewohner, und ist es uns noch stets gelungen, in unerwartet kurzen Anlauffristen in ein Vertrauens-, ja selbst Freundschaftsverhältnis zu ihnen zu gelangen. Mit besonderer Dankbarkeit muß ich anerkennen, daß zumindest die intellektuelle Führungsschicht, die Chefs de Canton und de Village, die Ältesten usw., immer sehr schnell den Wert unserer Arbeit für die Dokumentierung ihrer Kultur und für die Bewahrung ihrer Traditionen in eine einem immer schnelleren Kulturwandel ausgesetzte Zukunft hinein erkennen. So waren sie bereit, uns rückhaltlos jede gewünschte Auskunft zu erteilen, an sonst den Fremden verwehrt Kulthandlungen teilnehmen und heilige Gegenstände und Handlungen auch photographieren oder filmen zu lassen. (Natürlich ist es auch von Wert, wenn man bereits mit Kenntnissen ihrer Lebens- und Denkweise aufwarten und als Eingeweihter aufscheinen kann, vor dem Verheimlichen zwecklos, dagegen eventuelle Nuancierungen angebracht erscheinen.)

Bisher wurden die K a s s e n a - und N u n a - G u r u n s i eingehender erforscht und Studien unter den benachbarten Mossi, Nankana, Dagari, Senufo und Bobo betrieben. Eine Extra-Tournee wurde eingeschoben, um im Cercle de Banfora Eisenverhüttung und Schmiedehandwerk zu studieren. Sie erbrachte interessante ethnographische und linguistische Ergebnisse über eine in Symbiose mit Senufo- bzw. Türka-Bauern lebende endogame Schmiedekaste eigener Kultur und Sprache. Angeschlossen wurden völkerkundliche und sprachliche Studien des in einem felsigen Rückzugshorst der gleichen Region in vier Bergnestern hausenden Stammes der Sa'ama. Es sollen nun folgen: Eingehende Untersuchungen der Sissala- und Lyela-Gurunsi, darauf Wiederaufnahme des Rundfahrten-Zyklus zu den genannten vier Stämmen, um vertiefte Kenntnisse ihrer Soziologie, Religion und Sprache zu gewinnen. Sofern sich unsere Hoffnungen auf die erbetene zusätzliche finanzielle Beihilfe erfüllen und unsere Ausrüstung den Strapazen standhält, ist für die nächste Trockenzeit das für einen sinnvollen Abschluß unserer Expedition zu einer typischen Bauernbevölkerung unerläßliche Studium der Erntearbeiten und damit verbundenen wichtigen Feste und Bräuche in verschiedenen Regionen vorgesehen.

Diese wiederholte Wiederkehr in die gleichen Dörfer hat den Vorteil, daß die Gewährsleute nicht durch für ihre Geduld zu lange Aufenthalte ermüdet und gelangweilt werden, sondern einen bei der Rückkehr als alte Freunde herzlich willkommen heißen, und ferner auch mehrere Regionen zu verschiedenen Jahreszeiten studiert werden können. Vor allem aber verhelfen einem andernorts gewonnene neue Erkenntnisse dazu, zunächst ungelöst gebliebene Fragen klarzustellen, die Aussagen der

verschiedenen Gewährsleute zu überprüfen und zu verifizieren, richtigzustellen oder zu erweitern, dem evtl. Vorhandensein noch unbekannt gebliebener Kulturgüter und -züge nachzuforschen usw.

Wenn unsere Expedition bis zum Ende d. J. programmgemäß und ohne ernstliche Zwischenfälle weitergeführt werden kann, dürfen wir hoffen, eine durch umfangreiches Bild-, Ton- und Sammlungsmaterial dokumentierte Monographie der Gurunsi bezüglich ihrer Wirtschaft, Gesellung, Glaubenswelt und Sprache und im Querschnitt durch einen Jahresablauf geben zu können, dazu einige thematisch begrenzte Studien bezüglich ihrer Nachbarn. Schon jetzt etwas über die bisher erzielten wissenschaftlichen Ergebnisse aussagen zu wollen, wäre natürlich verfrüht; es kann aber doch so viel gesagt werden, daß wir mit manchem noch unbekannt gebliebenem Material und neuen Erkenntnissen heimkehren werden.

Dr. K. Dittmer.



## IV. Buchbesprechungen und Bibliographien

Lundman, Bertil: Umriss der Rassenkunde des Menschen in geschichtlicher Zeit. 117 Seiten. Mit 34 Karten, einer Textfigur und einer Abbildung. Ejnar Munksgaard, Kopenhagen 1952.

Dieser rassenkundliche Umriss des schwedischen Anthropologen an der Universität Uppsala zerfällt in eine allgemeine Rassenkunde, in eine Darstellung der Verhältnisse in Europa und in eine Abhandlung über die fremden Erdteile. Der allgemeine Teil bespricht verschiedene Rasseneigenschaften, wie Körperhöhe, Kopf, Gesicht, Hautsystem, Blutgruppen und Körperformgruppen. Die sogenannte Bergmannsche zoologische Typenregel, wonach die Rassen eines Warmblüters vom Äquator polwärts an Körperhöhe zunehmen, gelte für den Menschen ebenso wenig wie sich innerhalb der menschlichen Großrassen Anzeichen für die sogenannte Allensche Klimaregel, daß im Interesse des Wärmehaushaltes warmblütige Tiere in kalten Gegenden mehr untersetzt und in warmen schmächtiger sind, fänden. Dagegen gäbe es Parallelen zu Glogers sogenannter Klimaregel, indem in den feuchtesten ozeanischen Gegenden Europas, im westlichen Großbritannien, die Haare stärker pigmentiert seien als Haut und Augen und in der kalt-trockenen kontinentalen nordrussischen Umwelt viel mehr Pigment sich in Augen und Haut als im Haar fände. Einen sehr großen anthropologischen Wert mißt der Verfasser dem Höhenlängenindex des Schädels zu, wenn als Höhenmaß der Basion-Bregma-Abstand gewählt wird; er wäre „— wie es scheint — gewöhnlich lokalen Abweichungen viel weniger unterworfen, so daß er nicht selten sehr alte Gegensätze wunderbar klar enthüllt“ (S. 8). Auf Grund der Hundertsatzanteile der Einzelmaße an der Summe der drei Hauptdurchmesser des Schädels — Länge, Breite und Basion-Bregma-Höhe — versucht der Verfasser eine Neugliederung in folgende Gruppen: protanthropisch — lang, schmal und niedrig —; deuteranthropisch — schmal, lang und hoch —; paläopazifisch — hoch, schmal und kurz —; neopazifisch — kurz, breit und hoch —; sarmatisch — breit, kurz und niedrig —; eurasisch — niedrig, lang und breit — sowie neoaltaisch — breit, mittellang und mittelhoch —. Auch in der hier erstmals kartierten absoluten morphologischen Mittelgesichtshöhe wird „ein nicht unwichtiges Rassenmerkmal“ gesehen, wobei „die Völker kalter und karger Gebiete etwas höhere (und auch breitere!) Gesichter haben als diejenigen der warmen und üppigeren“ (S. 11). Die entworfenen Karten der Weltverbreitung der Allele p, q, r des Blutgruppensystems A—B—O lehren Verfasser Vorsicht bei Schlußfolgerungen auf Rassenverwandtschaft und Rassenfremdheit. Weiterführend könnte der originelle Versuch einer Aufstellung von Rassenkonstitutionstypen sein; neben vier Haupttypen (protomorph, pedomorph, dinariomorph und eumorph) stehen zwei Sonderformen (pueril und mesomorph).

Die Rassensystematik folgt der biogeographischen Betrachtungsweise (B. Rensch, Julian Huxley, E. Mayr) in vielem. Ausgehend von der Cuvierschen Dreiteilung in die schwarze, weiße und gelbe Hauptrasse wird ein roter oder Amerikanider Rassenkreis dem eigentlichen Mongoliden als selbständige Einheit innerhalb der gelben Hauptrasse gegenübergestellt und als vierte Einheit eine Indo-australische Altrassengruppe mit proto-europiden und negriden Elementen hinzugefügt.

Die Europide Hauptrasse wird in eine Kaspide Rassengruppe mit hohen Köpfen und in eine Atlantide niedrigschädliche Rassengruppe, durch niedrige q-Werte zudem ausgezeichnet, eingeteilt. Die Kaspide Rassengruppe enthält einmal die mehr paidomorphen und pedomorph-protomorphen Rassen der Wolgiden, Ostbaltiden, Lappiden und Ostalpinen, dann die eumorphen Rassen der Ostmediterranen und Ostnordiden sowie schließlich die Tauride Rasse. Die Atlantide Rassengruppe umspannt als Lang-

schädel die Paläo-Atlantiden, die Nordiden und als südliche, dunkle, kleinwüchsige Gruppe die paido-protomorphe Beride Rasse sowie die eumorphen Rassen der Westmediterranen und Arabiden; als Kurzschädel bezieht sie die paidomorphe Westalpine Rasse ein. Was nun die Mongolide Hauptrasse anbetrifft, so zerfallen die eigentlichen Mongoliden in den äußerst niedrigschädlichen und auch großgesichtigen Nordmongoliden Unterkreis mit der langschädlichen Sibiriden Rasse und der kurzschädlichen Tungiden Rasse sowie in den äußerst hochschädlichen Südostmongoliden Unterkreis mit den mittellangschädlichen Rassen der Siniden und Dajakiden, der schwach kurzschädlichen Palaungiden Rasse und der stärker kurzschädlichen Malajiden Rasse. Der Amerikanide evtl. Indianide Rassenkreis setzt sich zusammen aus den niedrigschädlichen Rassen der Fuegiden und Pazifiden und den hochschädlichen Rassen der Eskimiden, der Lagiden und der Silviden, die beide mittellangschädlich sind, und der Zentraliden, der Andiden und der Patagoniden, die alle drei ausgesprochen kurzschädlich sind. Die (Afro-)Negride Hauptrasse gliedert sich in die Großwuchsformen der Sudaniden, die hochschädlich, und der Kaffriden, die niedrigschädlich sind, sowie in die Zwergwuchsformen der Bambutiden und der Saniden. Die Indo-ozeanische (sekundäre) Altrassengruppe wird eingeteilt in die Süd- und Südostasiatische Altrassenfamilie mit den Ainuiden, Weddiden und Indomelaniden einerseits und den Maliden und Negritiden andererseits sowie in die Australisch-ozeanische Altrassenfamilie mit den Australiden und Bukaiden. Die von Eickstedtsche Rassenbenennung bleibt im wesentlichen durchaus erhalten.

Die allgemeinen Vorbemerkungen bei der Schilderung der Verhältnisse in Europa betreffen Depigmentation, Körperhöhe und Längenbreitenindex, unterstreichen den klassifikatorischen Wert des Längenhöhenindex des Schädels mit der Feststellung, daß dessen Isarithmen von der Steinzeit über die Eisenzeit bis zur Neuzeit ganz ähnlich in diesem Erdteil verlaufen, und heben die Bedeutung des Blutallels q hervor. Bietet sich am Fuße des deutschen Mittelgebirges ein Zusammenfluß verschiedener Merkmalsänderungen (Körperhöhe, Pigmentierung, Kopfform) dar, so gelingt auch eine Zerlegung Europas in vier Quadranten mit der Lausitz als Schnittpunkt, nämlich in den germanischen Nordwesten — q-arm, niedrig- und langschädlich, hochgewachsen und blond —, in den romanischen Südwesten — q-arm, niedrigschädlich, kleinergewachsen und dunkel —, in den südöstlichen Balkanquadranten — q-arm, hochschädlich und ziemlich dunkelpigmentiert — sowie in den slawofinnischen Nordosten — q-reich, hochschädlich und meist schwach kurzschädlich. Ein besonderes Anliegen sind die westeuropäischen Altrassenreste der Paläatlantiden und Beriden sowie die Verbreitung und Wanderwege der Litoriden. So bietet die Darstellung eine Behandlung der Rassen in Europa, eine Rassenkunde der Länder und Völker sowie schließlich eine Rassen-geschichte. Als grundlegende Tatbestände werden herausgestellt: die spätpaläolithische und mesolithische Depigmentation im Norden Europas, der vermutlich bis zum Mesolithikum zurückreichende Gegensatz zwischen niedrigschädlichen Cromagnoiden im Westen und hochschädlichen Brünnoiden im Osten, die Südwanderung nordider Indo-europäer seit dem Neolithikum, die Nordwanderung Metalle suchender Händlergruppen aus dem Vorderen Orient, die „mitteleuropäische Brachykephalisation“ vorwiegend im Mittelalter und die Verfeinerung in Gesicht und Gestalt durch Umwelt und Erbänderung.

Nach einer Übersicht über Asien werden Vorderasien, Vorderindien und Mongol-asien als anthropologische Welten je für sich erörtert. Es folgen Australien und Ozeanien, dann Amerika und abschließend Afrika.

Anhang 1 bringt die ausführliche systematische Rassenübersicht, Anhang 2 verzeichnet die Quellen und eigenen Vorarbeiten sowie ein Literaturverzeichnis, schließlich behandelt ein Anhang 3 die Schädel-Modulus-Indizes der Erde. Dem Konvolut von Kartentafeln steht ein Verzeichnis voran. 29 der 34 Karten stammen umgezeichnet oder original vom Verfasser selbst, wovon drei ergänzt und sieben als neue Originale vorgestellt werden. Eine Karte stammt von Coon und je zwei Karten von Biasutti und Struck.

Angesichts der Vielzahl neuer Gesichtspunkte, die dieser Rassenkunde der Menschheit zugrunde liegen, ist es mißlich, die Darstellung auf knappen Raum zusammengedrängt zu sehen, so hoch erfreulich es auch an sich ist, daß der Verfasser seine Vorstellungen, bisher ziemlich zerstreut im Schrifttum oder in schwedischer Sprache niedergelegt, in solch einer präzisen, gut ausgestatteten, deutschen Zusammenfassung vereinigt.

Karl H. Roth-Lutra.

Weninger, Josef: Armenier. Ein Beitrag zur Anthropologie der Kaukasusvölker. 64 Seiten. Mit 44 Abbildungen auf 6 Tafeln und 12 Textfiguren. Rudolf Pöchs Nachlaß, herausgegeben von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Serie A: Physische Anthropologie, VIII. Band. In Kommission bei Rudolf M. Rohrer, Wien 1951. Preis: 95,— Schilling.

Diese Monographie zur Somatometrie und Somatoskopie der Armenier stützt sich auf die Bearbeitung der Meßblätter und Photographien von 189 Armeniern aus der von der Wiener Anthropologischen Gesellschaft veranlaßten und von Rudolf Pöch während des Weltkrieges 1914—1918 in den damals österreichisch-ungarischen Kriegsgefangenenlagern durchgeführten Untersuchung. Abgesehen von sieben Männern handelt es sich hier um transkaukasische Armenier, die überwiegend in den Gouvernements Elisabethpol, Tiflis und Eriwan beheimatet und mit ganz vereinzelt Ausnahmen mehr- bis zu fünfsprachig waren, selbst die Analphabeten.

Die Schrift berichtet über Gewinnung und Herkunft des Materials, Ernährungs- und Gesundheitszustand, Komplexion, Kopf, Gesicht, äußere Nase, Weichteile der Augengegend, äußeres Ohr, schließlich über Größen- und Formverhältnisse des Körpers und seiner Abschnitte, und zwar getrennt nach Körpergröße, Bau des Rumpfes sowie Längen- und Proportionsverhältnisse der unteren bzw. oberen Extremität, dann über Kombinationen und Gruppierungen, zusammenfassend über Gesamtgruppierung und Endergebnis. Auf die Schlußbetrachtung folgen ein Schriftenverzeichnis und eine Liste mit anthropometrischen und morphognostischen Angaben zu den Personen der Tafelphotos.

Bei den metrischen Merkmalen werden jeweils mitgeteilt:  $n$ ,  $V$ ,  $M \pm m_M$ ,  $\sigma \pm m_\sigma$  und  $v \pm m_v$  sowie die Größenklassenverteilung. Bereits anderwärts studierte Armenierserien werden vergleichsweise verwertet: Anserow (1926), Kherumian (1943), Kossowitsch (1934) und Twarjanowitsch (1897). Durchgängiges Vergleichsmaterial boten die nach den gleichen Grundsätzen bearbeiteten Balkanvölkererien der Albaner (Weninger 1934) und der Serben und Montenegriner (Rolleder 1943). Für jede in einem Kapitel vereinte Merkmalsgesamtheit wird auf dem Wege von Kombinationstafeln der Typenbildung nachgespürt, und zwar getrennt für metrische und morphognostische Merkmalsgruppen. Bei den morphognostischen Merkmalen gelingt so die Herausarbeitung jeweils im Bilde eigens vorgeführter Merkmalsgesamtheiten. Die vier Kopfprofiltypen zeigen eine ganz ähnliche Verteilung wie unter den genannten Balkanvölkern. Unter den vier Gesichtstypen ragt ein Haupttypus (55,4 %) hervor, der Prorrhinie etwas häufiger mit Ortho- als Procheilie verbindet und ein zurückweichendes Untergesichtsprofil besitzt. Die Prorrhinie, das ist der schräg nach vorn unten gerichtete Verlauf der Nasion-Subnasion-Linie bei in der Frankfurter Horizontalen eingestelltem Kopf, ist mit 71,6 % Vorkommen überhaupt ein beherrschender Zug am mittleren Abschnitte der Gesichtsprofilinie der Armenier. Der Haupttypus (42,2 %) N 1 der fünf Nasentypen kommt der gleichnamigen Formprägung der Balkanvölker sehr nahe, während der zweithäufigste (25,4 %) Typus N 2 keine direkte Entsprechung bei den Serben und Montenegrinern hat. Der Augenweichteilhaupttypus (52 %) A 1 entspricht annähernd dem gleichnamigen der Balkanvölker, besitzt einen mittelhohen bis hohen Oberlidraum und eine leichte Deckfalte, deren Umschlagskante dem Oberlidrande meist parallel verläuft und fast stets oberhalb des inneren Lidwinkels verstreicht. Unter den vier häufiger vertretenen Rumpfbautypen ragt als Haupttypus Rb 1 (51,6 %) hervor; er verbindet mittellangen Rumpf mit mittelbreiten Schultern und mittelbreitem Becken. Berücksichtigen wir noch die Extremitäten, so fallen zwei Varianten auf, die Merkmalsgruppe 1 — mittellanger Rumpf verbunden mit mittellangen Armen und Beinen — in 41,8 % als Haupttypus und die Merkmalsgruppe 2 in 23,9 % als langarmige Variante. Aus der Kombination der Rumpfbautypen mit den Rumpfwandlängen-Extremitätenlängen-Gruppen resultieren schließlich zwei häufigere Körperbauformen, nämlich Kö 1 — ausgezeichnet durch mittellangen Rumpf, mittelbreite bis breite Schultern, mittelbreites Becken, mittellange Extremitäten sowie Mittel- bis Kleinwuchs — als Haupttypus (49 %), eury somatische Körperbauform benannt, ferner in nur 11 % nachgewiesen Kö 2 als schmalbeckige Variante hiervon. Unter den Armeniern fehlt eine leptosomatische Körperbauform völlig. Aus der Kombination sowohl der metrischen Kopftypen mit Körpergröße als auch der metrischen Gesichtstypen mit Körpergröße als auch metrischer Gesichts- mit metrischen Kopftypen



als auch der Gruppenbildung durch Verbindung von Körpergröße, Körperbauform, metrischen Kopf- und metrischen Gesichtstypen ergeben sich drei häufigste metrische Kombinationstypen, wovon sich I und II bei den Bauern und III bei den Handwerkern und Kaufleuten fanden. Die Kombination der morphognostischen Nasentypen, Augenweichteiltypen, Kopf- und Gesichtsprofiltypen kristallisiert einen morphognostischen Kombinationstypus I als Haupttypus (58 %) heraus, dem Typus II (etwa 10 %) sich beigesellt. Während der morphognostische Haupttypus I die Körperbauform Kö 1 bevorzugt, läßt sich II nicht mit einem bestimmten metrischen Typus verbinden. Der in 58 % erwiesene Grundtypus oder Armeniendotypus läßt sich wie folgt kennzeichnen: mäßig bis extrem rundförmiger Kopf mit eher rundlichem statt flachem Hinterhaupt, hohes sowie mäßig breites bis auch breites, aber leptoprosopes Gesicht, Prorrhinie, Orthocheilie, gerades oder vorgebautes Untergesicht, Lepto- bis auch Hyperleptorrhinie, große und prominente äußere Nase mit hoher Wurzel und meist konvexem Rücken, mäßig hoher bis hoher Oberlidraum, leichte oder fehlende Deckfalte, langer, breiter und dichter Brauenbogen, mäßig starke bis sehr starke Gesichts- und auffallend starke Körperbehaarung, dunkelbraunes schlichtes Haar, braune Augen, Mittel- bis Kleinwuchs, mittellanger Rumpf und Extremitäten sowie mittelbreite bis breite Schultern und mittelbreites Becken.

Während die metrisch-morphognostische Studie bei Albanern zu mehreren Typen führte, findet sich hier bei den Armeniern nur ein deutlich umrissener Typus, der viele Beziehungen zu von Luschans vorderasiatischer (anatolischer oder armenoider) Systemrasse besitzt. Angesichts deren extremer Brachykephalie lenkt der Verfasser das Augenmerk erneut auf den biologischen Vorgang der Brachykephalisation.

Diese anthropologische Monographie besteht im wesentlichen in einem Kompendium tabellarischer Befunde mit spärlichem, auf das Entscheidende abgestelltem verbindendem Text, unterstützt durch Diagramme, erarbeitete Typenbilder sowie Kopfprofilphotos je in Vorder- und Seitenansicht und Ganzkörperaufnahmen je in Vorder-, Seiten- und Hintenansicht von 40 bzw. vier Männern. Als erschöpfende somatometrische und morphognostische Darstellung stellt sie die Fruchtbarkeit der Methodik der Wiener Anthropologenschule erneut unter Beweis. Die Österreichische Akademie der Wissenschaften in Wien würde sich ein hohes Verdienst erwerben, wollte sie die Bearbeitung des restlichen Rudolf-Pöschsches Nachlasses und die baldige Drucklegung der Ergebnisse nachdrücklich fördern. Karl H. Roth-Lutra.

**Gerhardt, Kurt:** Die Glockenbecherleute in Mittel- und Westdeutschland. Ein Beitrag zur Paläanthropologie Eurafrikas. X und 212 Seiten. Mit 234 Abbildungen auf 13 Tafeln und 8 Tabellen im Text und auf 2 Beilagen. E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung (Erwin Nägele), Stuttgart 1953. Preis: In Leinen gebunden 30,— DM.

Im Auftrage der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts zu Frankfurt/Main und mit Forschungs- und Druckunterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft bzw. der Deutschen Forschungsgemeinschaft untersuchte der Verfasser über Zusendungen und Studienreisen die mittel- und westdeutschen Schädel und Skelette der Bevölkerungen neolithischen Kulturen und der unmittelbar anschließenden frühbronzezeitlichen Gruppen. Als wesentliche Frucht dieser Forschungen legt er hiermit die Bearbeitung der Glockenbecherleute als der ersten Träger einer Metallkultur in Europa vor.

Die Schrift gliedert sich in Fundzusammenhänge, Einzelbeschreibungen sowie formale Typenscheidung und Bestimmung. Sie schließt mit einem Literaturverzeichnis und Anmerkungen zu den Tafeln.

Die Schädel- und Skelettreste werden geschieden in solche aus Gräbern mit Beigaben der Glockenbecherkultur (= Reihe A), in solche aus Gräbern mit Beigaben der Endphase der Glockenbecherkultur bis zur Voraunjetitzer Kultur bzw. Frühesten Bronzezeit (= Reihe B) und schließlich in solche aus Gräbern mit Beigaben der Aunjetitzer Kultur bzw. der Frühen Bronzezeit (= Reihe C). Es handelt sich hierbei um 18 Individuen aus Westdeutschland (= Westgruppe) und um 66 Individuen aus Mitteldeutschland (= Ostgruppe) der Reihe A, um 11 bzw. 27 Individuen der Reihe B sowie um acht Ostgruppen-Individuen der Reihe C, also insgesamt um 130 Individuen. Das Verzeichnis der Fundzusammenhänge soll bei späteren Andersgliederungen der Kulturinventare eine entsprechende Umorientierung der Schädel gestatten. Die morphoskopische Einzel-

beschreibung wird durch dioptrographische Wiedergaben der Seiten-, Vorder- und Oberansicht der Schädel in 234 Abbildungen auf 13 Falttafeln entscheidend gestützt. Eine Tabelle verzeichnet für jedes Individuum das allein nach morphologischen Merkmalen bestimmte Geschlecht, die Altersgruppe sowie die Körpergröße nach Breiting er (1937) für Männer und nach Pearson für Frauen. Ein Tabellenfaltblatt erfaßt listenmäßig die Maße und Indices der 130 Schädel, soweit eben feststellbar.

Die Typenscnderung beschreibt den Weg der morphotypologisch-morphognostischen Formerfassung, der zudem gestattet, der morphoplastischen Variabilität der Schädelform im Bewirkungsspiel von Erb-, Umwelt- und sonstigen Kräften noch den charakterisierenden Gestaltausdruck abzugewinnen. Innerhalb der Reihe A sind von 84 Personen nach Ausscheiden der Jugendlichen, der Schädelfragmente und der offensichtlich pathologischen Schädel 62 Kranien, Kalvarien und Kalotten für die morphognostische Analyse verfügbar. „Leitschädel“ der Alpinen und der Teuto-Nordischen Rasse, eines Grazil-Dolichomorphen Typus und des „Planoccipitalen Steilkopfes“ lassen sich entnehmen. Offenbart sich durch diese Aussonderung typenkennzeichnender Merkmalsgesamtheiten die Glockenbecherbevölkerung als ein Rassengemeinschaft, so läßt sich deren jeweiliger Bereich durch Zuweisungen weiterer Schädel erweitern, wobei das metrische Verhalten gebührende Mitbeachtung findet. Dieses Vorgehen gestattet, das bisher weniger umfassend herausgearbeitete Formbild des Schädels der Alpinen Rasse nachzuzeichnen. Jenseits der abgesteckten Typenbereiche finden sich nun die Mischlinge, und zwar können vorwiegend Alpine und Mischlinge zwischen dem Alpinen Typus und dem „Planoccipitalen Steilkopf“, Mischlinge zwischen dem Nordischen und dem Alpinen Typus, ferner ein Mischling zwischen dem Nordischen Typus und dem „Planoccipitalen Steilkopf“ sowie schließlich Mischlinge mit möglichem Mediterranem Erbgut beschrieben werden. Eine besondere Problematik wird durch die Eigentypik der klotzig wirkenden Schädel aufgeworfen. Diese „Klötze“ könnten sowohl als Brachymorphe Cromagnide als auch als niedriggesichtige Varianten des „Planoccipitalen Steilkopfs“ gedeutet werden. Es findet sich eine Cromagnide Einzelgängerin, wobei an die „Fälische“ bzw. „Dalo-Nordische“ Rasse zu denken ist. Ein Schädel wäre als Atlanto-Mediterran oder Cromagnid-Mediterran zu kennzeichnen. Ferner mag ein Kraniaum der „niedrigschädeligen Subvarietät“ der Mediterraniden zuzuweisen sein. Die Typenzugehörigkeit der Kinder und Jugendlichen wird erörtert, formale Hinweise für die Schädelfragmente werden gegeben, und den Beziehungen zwischen Schädeltypus und Körpergröße wird nachgegangen. Spiegelt der Bestattungsplatz Veckenstedt mit vier Skeletten Alpinen und Teuto-Nordischen Formenguts offensichtlich einen Sippenzusammenhang im Vorkommen von anatomischen Anomalien wider, so belegen Verkümmierungen, Gebißkrankungen und Schädelmißbildungen der noch vorhandenen neun Skelette des Bestattungsplatzes Köthen mit Vertretern der Alpinen Rasse, des Teuto-Nordischen Typus und des „Planoccipitalen Steilkopfes“ Verfallserscheinungen.

Wenn wir die rassischen Komponenten in der Glockenbecherbevölkerung überblicken, so ist am häufigsten der „Planoccipitale Steilkopf“ anzutreffen, auf den der „Kurvoccipitale Rundkopf mit breitem Gesicht“, also die Alpine Rasse, folgt. Unter den Vertretern der Nordischen Rasse überwiegen die Teuto-Nordiden im Gegensatz zum Teuto-Nordisch-Dalo-Nordischen Mischlingstum der mitteldeutschen Schnurkeramiker (Heberer 1938), wie überhaupt unter den Glockenbecherleuten die reinen Typen gegenüber den Mischlingstypen in Überzahl sind. Selten sind die „Grazil-Dolichomorphen“, die den Grazil-Mediterraniden entsprechen dürften, und gelegentlich tritt anderes Mediterranes Formengut, der Atlanto-Mediterrane Typus, oder treten häufiger Cromagnide Typen, vor allem als Brachymorphe Cromagnide, auf. Zwar stellt der von Schliz (1908, 1910, 1912) herausgestellte „Glockenbechertypus“, der „Planoccipitale Steilkopf“, den häufigsten Typus dar, nicht aber etwa den alleinigen. Schon Schirm-eisen (1939) konnte an den Glockenbecherleuten aus dem böhmisch-mährischen Raum und Breiting er (1940) aus Bayern die Existenz von mindestens zwei verschieden geformten Schädeltypen feststellen. In West- und Mitteleuropa indessen ergibt sich eine gar vielgestaltige und eigenartige Zusammensetzung. Ein Überblick über die älteren Literaturangaben erweist, daß die mitteleuropäische Glockenbecherbevölkerung so ziemlich alles an rassischem Formengut enthält, was das westliche Eurafrika in damaliger Zeit überhaupt bot. Aber es ist eher ein Typengemeinschaft als ein Rassengemisch. Scheiden wir einmal die Frauen aus, dann ergibt sich eine Vorherrschaft des „Planoccipitalen Steilkopfs“, indem der Alpine Typus ganz wesentlich und der Nordische stark reduziert werden und von den Cromagniden noch ein mutmaßlicher ver-



bleibt. Bei den acht Individuen mit der Sehnenschutzplatte als sicherer Beigabe handelt es sich fünfmal um den „Planoccipitalen Steilkopf“, einmal um einen starken Einschlag dieses Typus, einmal um einen der „Klötze“ und ein weiteres Mal um entweder einen der „Klötze“ oder eine Variante des „Planoccipitalen Steilkopfs“. Die vier Vorkommen der seltenen Vierfüßenschale sind ebenfalls mit „Planoccipitalem Steilkopf“ oder „Klotz“ verbunden. Daraus ergibt sich eine ethnische Sonderstellung des „Planoccipitalen Steilkopfs“. Die gesellschaftliche Eigenart einer Händlergemeinschaft bedingt den Nachschub frischer Kräfte zur Erhaltung des Typenbestandes. So dürfte die rassische Zusammensetzung des weiblichen Elementes für die Buntheit des Gemenges verantwortlich sein, da Frauen offenbar vielfach der bodenständigen Bevölkerung entnommen wurden. Unter den „Planoccipitalen Steilköpfen“ übertrifft die Zahl der Männer die der Frauen um mehr als das Doppelte, während dem Typus der „Klötze“ überhaupt keine Frauen zugehören, das Geschlechtsverhältnis bei den Nordiden etwa 1:1 ist, bei den Alpinen gar die Anzahl der Frauen fast doppelt so groß als die der Männer ist, bei den Mediterranen vier Frauen einem Manne gegenüberstehen und die Cromagnide Frau ganz vereinzelt steht.

Vor dem Auftreten der Glockenbecherleute läßt sich der „Planoccipitale Steilkopf“ in Europa überhaupt nicht nachweisen, so daß er als land- und blutsfremd anzusehen ist. Der Alpine Typus ist seit dem Mesolithikum in Europa (Ofnethöhle) bekannt, tritt aber im Neolithikum ungemein selten auf, selbst wenn man alle Brachykranen ihm zuweisen will, so daß es überraschen muß, daß dieser Typus in der Glockenbecherbevölkerung gleich als zweithäufigstes Rasselement sich vorstellt, so daß wir ihn wenigstens teilweise als zugewandert einzuschätzen haben werden. Aber auch die niedrigste Variante des „Planoccipitalen Steilkopfes“, der „Klotz“, selbst wenn wir sie als Brachymorphen Schlag der Cromagniden auffassen, ist landfremd; wir kennen sie aus dem vorneolithischen Nordafrika und Iberien. Die Herkunft aus der bodenständigen Bevölkerung ist wohl für die Nordischen anzunehmen, aber auch für die Mediterranen nicht unmöglich. Eine geographische Differenzierung der rassischen Komposition der West- und Ostgruppe läßt sich nicht feststellen. Die spärlichen Hinweise bezüglich einer zeitlichen Abfolge an Hand des Kulturgutinventars der Gräber zeigen immerhin, daß der Alpine Typus schon von Anfang an und der „Planoccipitale Steilkopf“ noch am Ende der Glockenbecherzeit auftritt.

Der „Planoccipitale Steilkopf“ findet sich bei der Glockenbecherbevölkerung der mittelmeerischen Inseln Sardinien und Sizilien ebenso wie der Iberischen Halbinsel. Dagegen findet er sich nicht während des Neolithikums in Südosteuropa und im Nordbalkan als dem späteren Wanderraum der Glockenbecherleute; hier trat er also erst mit dem Glockenbecherzeitalter und in der vollen Bronzezeit entgegen. Im hallstattzeitlichen und späteren Glasinac (Bosnien) beispielsweise sollen die Gräber der mutmaßlichen Unterschichte vom Bevölkerungsdurchschnitt „in Richtung des Dinarischen Typus“ abweichen (Schwidetzki 1940), durchaus im Gegensatz zur sozialen Stellung des „Planoccipitalen Steilkopfs“ in der Glockenbecherbevölkerung. Hieraus ist zu folgern, daß der „Planoccipitale Steilkopf“ auf der Iberischen Halbinsel als der Heimat der Glockenbecherkultur Träger dieser Kultur geworden und geblieben ist, so daß auch eine Gleichsetzung mit der Dinarischen Rasse nicht mehr möglich erscheint. Da der „Planoccipitale Steilkopf“ sowohl den Dinariden als auch den Armeniden zukommt, wird er zweckmäßigerweise dem „Taurischen“ Typus zugewiesen, der als Oberbegriff diese beiden Rassen umschließt. Diese Schädelform findet sich ganz plötzlich in endneolithischen bzw. äneolithischen Fundstätten des westlichen Mittelitalien (Genna 1933/34). Unter den äneolithischen Schädeln von Paestrum bei Salerno (Graziosi 1947) finden sich gute Entsprechungen sowohl des „Planoccipitalen Steilkopfs“ als auch des Alpinen Typus, wie sie innerhalb der west- und mitteldeutschen Glockenbecherbevölkerung vorhanden sind. Deshalb erblickt der Verfasser in der Glockenbecherkultur sowohl zeitlich als auch kulturgeschichtlich ein erstlinig westmittelmeerisch-maritimes und dann erst ein mitteleuropäisch-kontinentales Kultur- und Rassenphänomen.

„... die Glockenbecherkultur [darf] nicht als beziehungslose Eruption eines autochthonen Kultur- und Rassenisolates auf der Iberischen Halbinsel angesehen werden..., sondern... sie [findet] in der Eigengesetzlichkeit des weiten mittelmeerischen Kultur- und Rassenraumes der dunklen Südeuropiden [zu denen die Taurischen ebenso gehören dürften wie die verschiedenen Mediterraniden], in der Gemeinschaft der Palast-, Stadt-, Straßen- (= Handels-) und „Seevölker“kulturen, die als Einzelprägungen aus dem Ostteil dieses Raumes (Kreta, Ägäis, Orient) besonders wohl-



bekannt sind, als wesensverwandte Erscheinung und Bewegung die befriedigendste Einordnung..." (S. 176—177). „Es kann gar nicht bezweifelt werden, daß vom kaukasisch-armenisch-syrisch-mesopotamischen Osten auf dem Seewege über das Mittelmeer oder auf dem Landwege über Weißafrika — direkt oder über Zwischenstationen — viel eher Armenide nach Spanien gelangt sein können als auf irgendeinem anderen (unbekannten) Wege balkanische oder ostdonauländische Dinaride" (S. 178). „Nach alledem ist es durchaus ratsam, die Möglichkeit einer Rassenzugehörigkeit des ‚Planoccipitalen Steilkopfs‘ in der Glockenbecherpopulation zu den Armeniden nicht zu vernachlässigen" (S. 179). Indem die Dinariden und die Armeniden, die hier als Tauride vereint gedacht werden, zusammen mit den Turaniden auf die „Kaukaside" Rasse (Margwelaschwili 1939) als Mutterrasse zurückgehen dürften, um sich erst in sekundären morgenländischen, abendländischen und weiter östlichen Zuchträumen später abzusondern, würde es plausibel, daß die Tauriden der Glockenbecherleute noch in sich sowohl die Eigenschaften als „reisiges Volk der Bogenschützen" (Schliz, Schuchhardt), bezeichnend für die „kampflostigen" Dinariden (Hellpach 1942), als auch jene als „Zivilisatoren" und Träger eines „internationalistischen, expansionistischen, kommerziellen" Geistes (Laviosa-Zamboti 1950), wie er in der Betriebsamkeit, der händlerischen Begabung und dem starken Erwerbssinn der Armeniden sichtbar wird, verknüpfen.

Die Erörterung der Befunde an den Schädeln und Skeletten der Reihen B und C konnte knapp zusammengefaßt werden. Die glockenbecherzeitlichen, endglockenbecherzeitlichen und voraunjetitzer Bestattungsgemeinschaften Mitteldeutschlands bieten mit sicherlich lokal unterschiedlichem Einschmelzungsverlauf auch eine uneinheitliche Angleichung der Rassensubstanzen. In Halle-Trotha dominiert der „Planoccipitale Steilkopf", während Veckenstedt und Nohra das Nordische Element vorherrschen lassen. In Wehrstedts recht heterogener Bevölkerung wiegt bei den Männern der „Taurische Typus" und bei den Frauen der Alpine vor, indem das Nordische Element offenbar hier jung ist; allerdings tritt das Rassengemenge bereits hinter dem Rassengemisch anteilmäßig zurück. Auch in Bündorf und Köthen-Stadion hat sich das „Taurische" Element erhalten. In Westdeutschland kann der Friedhof Adlerberg als ein „Horst" des typenreichen rassischen Glockenbecher-Erbes betrachtet werden, ist also keineswegs typusmäßig einheitlich, wie bisher nach Schliz angenommen worden ist. Die mehr anhangsweise mitberücksichtigten acht Schädel von vier mitteldeutschen Fundstellen der Aunjetitzer Epoche bewahren das Rassenerbe der Glockenbecherleute, vor allem den „Taurischen", „Planoccipitalen Steilkopf", obwohl ja die Kulturgutformen zerronnen sind, so daß die Auffassung zu Recht besteht, daß in die Aunjetitzer Kultur des nordöstlichen Europas Rassenerbe der Glockenbecherleute eingegangen ist, wie Kraitschek (1924) nach Schliz formuliert hat.

Es liegt ein Musterbeispiel befruchtender Zusammenarbeit von Prähistorie und Anthropologie vor, indem eine „keramische" Vorzeitkultur mit einer anthropologischen Rasse, dem „Taurischen" „Planoccipitalen Steilkopf", bzw. mit einem originären charakteristischen Rassengemenge, das um eben diesen Typus sich gruppiert, als Träger im Durchstoß durch den europäischen Raum identifiziert werden konnte. Es ist wirklich ein Genuß, diese vorzüglich ausgestattete kranilogische Monographie zu lesen. Bei aller sachlichen, morphologischen Eindringlichkeit versteht es der Verfasser, durch seine instruktiven Wortschöpfungen, seinen lebendigen Stil und seine regionalen und kulturhistorischen Bezüge das Interesse wachzuhalten und zu steigern. Morphognostische, auf dem Schauerverfahren basierende Untersuchungen erfordern ein ständiges, immer wieder sich wiederholendes, liebevolles Versenken in die jeweilige individuelle Form zum vollinhaltlichen Erfassen der Typen im Spektrum ihrer Variabilität und in den eingegangenen Mischungen. Es sind Studien, die über geraume Zeit sich hinziehen müssen, um zu einer ausgereiften Darstellung der Ergebnisse vorzudringen.

Karl H. Roth-Lutra.

### Selbstanzeige

Milke, Wilhelm: Theorie der kulturellen Ähnlichkeit.  
Als Manuskript vervielfältigt. 52 S., 5 Nomogramme.

In Weiterführung einer eigenen früheren Veröffentlichung (Am. Anthr. 51 [1949]) sowie der amerikanischen Arbeiten zur „Glottochronologie" werden aus einfachen Annahmen über die Ankunfts wahrscheinlichkeit und die Erhaltungswahrscheinlichkeit

kultureller Impulse Formeln abgeleitet für die prozentuale kulturelle Ähnlichkeit von Bevölkerungen als Funktionen des räumlichen Abstandes der Bevölkerungen und der seit Auflösung einer etwaigen urverwandtschaftlichen Einheit verflossenen Zeitspanne. In einem zweiten Teil der Arbeit werden Probleme erörtert, die sich bei der Anwendung dieser Formeln auf die kulturelle Wirklichkeit ergeben. Den Abschluß bilden Tafeln und Nomogramme der entwickelten Ähnlichkeitsfunktionen.

Der Verfasser ist sich darüber im klaren, daß seine Theorie nicht nur einer strengen und sachkundigen Prüfung hinsichtlich ihrer mathematischen Ableitungen bedarf, sondern vor allem einer Überprüfung an einem möglichst umfangreichen empirischen Material hoher Zuverlässigkeit. Er hat den Weg der vorläufigen Veröffentlichung gewählt in der Hoffnung, eine solche Kritik und Überprüfung zu provozieren.

Für interessierte Wissenschaftler steht eine beschränkte Anzahl von Exemplaren kostenlos zur Verfügung. Anschrift des Verfassers: Dr. W. Milke, Geseke/Westf., Bürener Straße 46.

**Plischke, Hans: Karl Weule, 1864—1926. Niedersächsische Lebensbilder. 2. Sonderdruck, S. 390—406. Hildesheim, August Lax Verlagsbuchhandlung, 1954.**

In einer ebenso konzentrierten wie anschaulichen biographischen Skizze schildert der Verfasser Werden und Werk seines Lehrers Karl Weule, den Lebensweg aus dem malerischen Vorharzdorf Alt-Wallmoden über Hildesheim, Göttingen, Berlin nach Leipzig, die Formung seiner Forscherpersönlichkeit durch Ratzel, von Richthofen und Bastian, die Vielfalt seiner Arbeiten, Interessen und Strebungen. Es gelingt ihm dabei nicht allein der so vielseitigen Persönlichkeit des Gründers der Leipziger ethnologischen Schule gerecht zu werden, sondern auch dessen Werk in seinen geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen deutlich und verständlich zu machen.

Georg Eckert.

**Berner, Ulrich: Die alte Bienenzucht Ostdeutschlands und ihre völker- und stammeskundlichen Grundlagen. Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, herausgegeben vom Johann Gottfried Herder Institut, Marburg/Lahn, 1954. IV, 77 S., mit zahlreichen Zeichnungen, 9 Abbildungen und einer Kartenskizze. 5,— DM.**

Der Verfasser, der sich schon seit Jahrzehnten mit der vorliegenden Materie beschäftigt, legt mit dieser Arbeit seine bedeutsamen Ergebnisse über die Formen der ostdeutschen Bienenwohnungen, ihre Aufstellung und Betriebsweisen vor. Die Lücke in bezug auf Ostdeutschland in den grundlegenden Arbeiten über die europäische Bienenzucht von Armbruster wird damit geschlossen, womit zugleich der in derselben Richtung unternommene Versuch von Schier richtiggestellt, entscheidend erweitert und vertieft wird. Diese Ergebnisse sind vor allem den persönlichen Erkundigungen von Berner und seinen Untersuchungen an Ort und Stelle zu verdanken, zumal das Material der Fragebogen zum Atlas der deutschen Volkskunde hinsichtlich der hier auftauchenden Fragen größtenteils die entsprechenden Antworten schuldig bleibt.

Durch Berners Forschungen zeigt sich, daß Ostdeutschland nicht — wie vielfach angenommen wird — ein reines Gebiet der Klotzbeute ist, sondern Mischgebiet der Klotzbeuten (die als slawische Leitform gelten können) und der Strohwohnungen (die als germanische Leitform anzusehen sind). Diese Strohwohnungen gehen zum Teil schon auf die Völkerwanderungszeit zurück, sind also vorslawisch, zum Teil sind sie mit der Kolonisation des 13. Jahrhunderts ins Land gekommen.

Besonders merkwürdig ist das Vorkommen eines niedrigen Strohkorb, der der im alemannischen Stammesgebiet üblichen Form entspricht, in Mecklenburg, dem westlichen Pommern, Teilen der Kurmark, der Lausitz und Obersachsens. Diese suebische Korbform muß mindestens im Jahre 200 n. Chr. in Norddeutschland verbreitet gewesen und durch die Völkerwanderung im Südwesten Deutschlands eingeführt worden sein. Berner führt damit den Nachweis, daß Reste der suebischen Bevölkerung zwischen Elbe und Oder geblieben sind, die diesen suebischen Strohpumpf an die

Slawen weitergegeben haben. Dagegen scheint die slawische Klotzbeute niemals im Nordwesten Ostelbiens (Mecklenburg, Vorpommern-Rügen, Prignitz-Havelland) Eingang gefunden zu haben.

Die eigenartige Thüringer Strohwalze, die auch in Obersachsen, Lausitz und Schlesien weitverbreitet war, und für die bis dahin jede befriedigende Erklärung fehlte, wird vom Verfasser auf die jütische Liggekube, einen auf die Seite gelegten Strohtülpel, zurückgeführt und mit der Einwanderung von Angeln und Warnen nach Thüringen in Verbindung gebracht. Bei dem gelegentlichen Vorkommen vorgermanischer und vorslawischer Bienenkörbe aus Rutengeflecht im südlichen Gebiet denkt der Verfasser an eine illyrische Herkunft. Wie des Weiteren erwiesen wird, ist der Einfluß der Lüneburger Bienenzucht auf Ostdeutschland gering.

Das auf knappem Raum so wesentliche Erhellungen bringende Werkchen, das sich noch durch eine an den Text angeschlossene, mit Zeichnungen versehene Übersicht über die Bienenwohnungen Nordostdeutschlands empfiehlt, stellt einen wichtigen Baustein der historisch-ethnologischen Bienenzuchtforschung dar.

Ferdinand Herrmann.

Kriss, Rudolf, und Kriss-Heinrich, Hubert: *Peregrinatio Neohellenika*. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde. VI. 231 S., 126 Abb. Wien 1955.

In Fortführung der wertvollen Untersuchungen von Rudolf Kriss über die religiösen Weihegaben in Italien und Südslawien legen die Autoren eine erste umfassende Darstellung des neugriechischen Motiv- und Wallfahrtswesens vor, mit der eine empfindliche Lücke in unserem Wissen um das religiöse Brauchtum der griechisch-orthodoxen Völker Südosteuropas geschlossen wird. Auf mehreren Studienreisen in den Jahren 1951 bis 1954 besuchten die Verfasser Altgriechenland, die Ionischen Inseln, die berühmte Wallfahrtsstätte von Tinos, die Athosklöster, den Dodekanes, Istanbul und Süditalien, das seit der Antike Griechenland-Byzanz eng verbunden geblieben ist.

Die auffallende Gleichförmigkeit der dargebrachten Motivgaben, die in einem so bemerkenswerten Gegensatz zu dem entsprechenden katholischen Brauchtum steht, erklärt sich aus dem Verbot plastischer Heiligendarstellungen in der orthodoxen Kirche: das „streng durchgeführte Gesetz der Hochreligion hat hier den Volksglauben in nachhaltiger Weise beeinflusst“. Sonderentwicklungen begegnen fast ausschließlich in kulturellen Kontaktzonen, so auf den Ionischen Inseln, wo sich die Wachsvotive und Votivbilder durch römisch-katholische Einflüsse erklären.

Von den zahlreichen Bräuchen und Fragenkomplexen, die das anregende, hervorragend ausgestattete Werk behandelt, seien nur stichwortartig erwähnt: Wallfahrtsbräuche, Legendenbildung, Krankenheilungen, Grottenwallfahrten, Brunnenkulte, Schlangenverehrung und vieles andere mehr.

Georg Eckert.

**Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken.** Aus dem Nachlaß von Bernhard Munkácsi herausgegeben von D. R. Fuchs = *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 102. Helsinki 1952. XXXI und 715 S. 1400,— Finnmark.

1915—16 hatte der Inspektor der Pester israelitischen Schulgemeinde, der Linguist B. Munkácsi, aus dem Munde wotjakischer Kriegsgefangener ein umfangreiches lexikalisches und folkloristisches Material gesammelt, das sein Schüler D. R. Fuchs, dank der Unterstützung der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft in Helsinki, jetzt endlich der Öffentlichkeit vorlegen konnte. Obgleich also etwas antiquiert, stellt die Publikation doch eine sehr begrüßenswerte Bereicherung unseres schmalen Wissens um Leben und Traditionswelt dieses finno-ugrischen Volkes dar.

In den ersten fünf Kapiteln (p. 1—164) werden Schilderungen aus dem Bereiche des Volkslebens und des Volksglaubens gegeben. Die Gebräuche bei der Geburt, vor allem das reiche Mahl und die Gebete zu Inmar (Gott), zeigen, welche Bedeutung Kindersegen bei den Wotjaken hat. Mädchenraub ist das der Hochzeit vorausgehende, übliche Geschehen. Oft kommt es zum Rückraub durch die Angehörigen, wobei es nicht ohne Kämpfe abgeht. In den Volksspielen treten, wie bei uns, Personifikationen der



Jahreszeiten auf. Die Totenbräuche, vor allem die Gedächtnismahle mit dem Verstorbenen, haben noch manches Urtümliche bewahrt. Der Bärenkult und das Jagdleben berühren sich, wie der Schamanismus, mit den Vorstellungen und Bräuchen sibirischer Völker. Der Glaube, daß die Seele in Tiergestalt umgehen kann, ist dagegen wie der an Wald-, Wind- und Wassergeister, an Hexen und Gespenster, menschliches Gemeingut. Berichte über Opferzeremonien bei den verschiedenen Vorkommnissen des Lebens und des Jahres, Zaubersprüche gegen den bösen Blick und gegen Krankheiten und endlich verschiedene Tageszeitengebete beschließen diesen instruktiven Teil.

Es folgen p. 164—302 Volkerzählungen, Rätsel und Sprichwörter. Die Erzählungen bestehen zum größten Teil aus Schwänken und Tiergeschichten. Was an echten Wundermärchen geboten wird, scheint entstellt und neigt zur Sage. Zeigt sich hier schon, gegenüber den älteren und reicheren Sammlungen etwa im 3. Bande der Kasaner *Izvěstija* (1884) oder im 2. Bande von Wichmanns *Wotjakischen Sprachproben* (1901), ein Verlust dieses alten Erzählgutes an, oder liegt Zufall, bedingt durch Auswahl der Gewährsleute oder Neigung des Sammlers vor? Falls die sehr reichhaltige Sammlung Zelenins unter den Weißrussen des Gouvernements Vjatka (D. K. Zelenin, *Velikorusskija skazki Vjatskoj gubernii*, Petrograd 1915), die ungefähr um die gleiche Zeit angelegt wurde, Rückschlüsse auch auf den wotjakischen Teil der Bevölkerung erlaubt, scheint der Märchenreichtum zu jener Zeit jedenfalls noch ein erheblich größerer gewesen zu sein.

Im übrigen sind die Stoffe durchaus international, was ein Vergleich mit *Arne-Thompsons Typenregister* oder *Thompsons Motif-Index* zeigen mag: p. 47 Nr. 15: Seele, als Wiesel auf der Wanderschaft, findet einen Schatz, s. Thompson, *Motif-Index E* 721, 731.4; vgl. die Fassung p. 560 f. P. 59 Nr. 21: Geistergespräch von gutem und bösem Bruder belauscht, s. AaTh 613 „Die beiden Wanderer“. P. 62 Nr. 22: Held heiratet die Tochter eines Wassergeistes, ähnelt AaTh 313. P. 78 Nr. 30: Bär verjagt ein Gespenst = AaTh 1161 „Das Schrätel und der Wasserbär“. P. 104 Nr. 40: Das Gespräch der Hunde, gehört zum Typ AaTh 670 „Der tiersprachenkundige Mann“. P. 164 Nr. 77: Tiere, in einer Grube gefangen, fressen sich gegenseitig auf = AaTh 20A; die eigenen Eingeweide fressen = AaTh 21. P. 169 Nr. 78: Ernteteilung = AaTh 1030. P. 171 Nr. 79: Fischdiebstahl = AaTh 1; Schwanzfischer = AaTh 2. P. 173 Nr. 80: Die Wölfe fliehen vor dem Wolfskopf der Böcke = AaTh 125. P. 176 Nr. 81: Meisterdieb stützt den Baum = AaTh 1530; der kluge Junge verkauft einen selbstfahrenden Schlitten, einen selbstkochenden Topf usw. = AaTh 1542; der Mann im Bienenkorb = Eulenspiegel, Hist. 9; s. Delarue, in: *Revue des Arts et Traditions populaires* (1953) p. 50. P. 183 Nr. 82: Der Schneider und der Riese = Grimm Nr. 114 (Ochsen tragen, Brunnen samt Wasser tragen, Wald mit einem Seil ausreißen = AaTh 1045, 149); Kinder des Helden begehren des Unholds Fleisch zu essen = AaTh 1149. P. 187 Nr. 83: Unibos = AaTh 1535. P. 193 Nr. 84: Bruder im Baum läßt Mühlstein fallen = AaTh 1653B; See mit Stricken zusammenziehen = AaTh 1045; Ringen mit Bären als Sohn des Helden = AaTh 1071; Wettlauf des Unholds mit Hasen als Sohn des Helden = AaTh 1130; Unhold flieht, weil Frau Teufelsköpfe als Mahlzeit kochen will = AaTh 125, vgl. auch 1149. P. 199 Nr. 85: Baum tragen = AaTh 1052; Mühlstein auf Held im Brunnen fallen lassen = AaTh 1146; Wettdreschen = AaTh 1089\*; Kinder begehren das Fleisch des Unholds = AaTh 1149. P. 203 Nr. 86: Hasan von Basra (1001 Nacht, Ed. Hennings 13, 132—14, 107; Chauvin, *Bibl. d. ouvrages arabes* 7, 29 Nr. 212; Eberhard-Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen*, 1953, p. 233 Typ 198). Das Märchen ist stark von der orientalischen Fassung abhängig, worauf schon der Name des Helden = Kasan weist, den Fuchs in Unkenntnis der Quelle mit russ. Kasjan in Zusammenhang bringt. P. 215 Nr. 87: Treulose Schwägerin = AaTh 590; Pferd hilft auf der Flucht = AaTh 314. P. 219 Nr. 88: Umgekehrte magische Flucht: durch Aufnehmen von Gegenständen verschwinden Hindernisse, cf. AaTh 313; Drachenkämpfe. P. 224 Nr. 89: Soldat spielt mit Teufeln Karten, s. AaTh 326Ilg. P. 228 Nr. 93: Unibos = AaTh 1535. P. 232 Nr. 94: Luftschlösser = AaTh 1430. P. 233 Nr. 95: Der vorteilhafte Tausch = AaTh 1655. P. 236 Nr. 97: Mann ohne Kopf = AaTh 1225. P. 237 Nr. 98: Mann von berauschten Kranichen durch die Luft getragen = AaTh 1881; Mann am Wolfsschwanz = AaTh 1875; vgl. Delarue, *Le conte de l'enfant à la queue du loup*, in: *Revue des Arts et Traditions populaires* (1953) p. 33 ff. P. 239 Nr. 99: Pasteten im Busen beim Tanz versteckt, vgl. AaTh 900V; „Der über uns“, vgl. Schullerus, *Verzeichnis d. rumän. Märchen* (FFC 78) Nr. 1654\*; Balys, *Motif-Index of Lithuan. Narrat. Folk-Lore* (1936) Nr. 2913\*; Kirchhof, *Wendunmuth* (Ed. Oesterley) 1, Nr. 323; Köhler, *Kl. Schr.* 3, 167. P. 251 Nr. 104: Gute

Ratschläge des Vaters, s. AaTh 910; Thompson, Motif-Index J 21.19. P. 252 Nr. 105: Unbekannte Sichel = AaTh 1202. P. 255 Nr. 106: Mann tut Tagewerk der Frau = AaTh 1408. P. 259 Nr. 108: Der verbreitete Schwank von der unbekannten Kartoffel, von der zuerst die ungenießbaren Blüten, dann erst die Knollen zubereitet werden. P. 262 Nr. 109: obszön: Vulva (= Hechtkopf) beißt; auch bei uns bekannt, s. Wissner, Handschriftl. Märchensamml. Nr. 198, 5; vgl. ferner Anthropophyteia 1, 249 ff. Nr. 200 ff.; 4, 136 Nr. 170; 5, 136 Nr. 13; 6, 296 Nr. 22; Hnatjuk, Das Geschlechtsleben des ukrainischen Bauernvolkes 2, 178 Nr. 255; Nicolaidis, Contes licencieux (1905) Nr. 56; Jumor russkago naroda v skazkach p. 27. P. 264 Nr. 110: obszön: Flachs nackt raufen: Frau des Pastors mit doppeltem membrum female, vorn für Pastor, hinten für Diakon; ebenso bei Wissner zu finden; vgl. ferner Poggio Nr. 5; Hnatjuk, Geschlechtsleben 2, 185 Nr. 259; Anthropophyteia 1, 200 Nr. 161. P. 269 Nr. 112: Frau von Bären geraubt, s. AaTh 650. P. 272 Nr. 113: Liebespaar belauscht. P. 274 Nr. 114: Die viermal getötete Leiche = AaTh 1537. P. 277 Nr. 115: Ebenso AaTh 1537; Unibos = AaTh 1535. P. 283 Nr. 116: Meisterdieb = Aa 1525E, vgl. besonders Bolte-Polivka 3, 393, Anm. 1 = Thompson, Motif-Index K 305.1; Pfarrer im Sack zum Himmel geführt = AaTh 1737. P. 288 Nr. 117: Tapfere Schneiderlein = AaTh 1640; Baum tragen = AaTh 1052; Baum schnell das Schneiderlein empor = AaTh 1051. P. 293 Nr. 118: Die guten Ratschläge = AaTh 910A.

Die den Erzählungen folgenden Sprichwörter und Rätsel stammen aus einer Kasaner Fibel von 1904, die Munkácsi ins Wotjakische transkribieren ließ. P. 302—487 werden Lieder gebracht, die von der Jugend bei den Zusammenkünften an den Winterabenden, beim Festmahl und Opferschmaus, bei Hochzeiten und bei den Dorfspaziergängen gesungen werden. Ihre Motive sind meist Liebe, Freundschaft und Heimweh. P. 488—493 folgen Kinder- und Schaukellieder, Spiel- und Abzählreime, die für das jugendliche Alter, in dem sie gesungen werden oder für das sie gedacht sind, zum Teil schon reichlich obszön wirken. Die Lieder p. 494—512 stammen aus schon gedruckten Sammlungen, aus Lach's Wotjakischen Volksliedern (Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl. Sitz. Ber. 203, 5) und Gr. Vereščagins Werk: Votjaki Sosnovskago kraja (St. Petersburg 1886). Dann folgen p. 513—534 wotjakische Orts- und Personennamen, die ebenso wie die Anmerkungen p. 535—708 lediglich linguistischen Interessen dienen.

Eine schöne Publikation also, und es ist nur zu wünschen, daß die vom Herausgeber p. V angezeigten weiteren handschriftlichen Sammlungen, so vor allem die tatarischen Texte von Ignaz Kunós, ebenfalls bald der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können.

Kurt Ranke.

Caskel, Werner: Entdeckungen in Arabien. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 30 (Abhandlung). 32 Seiten. Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen (1954).

Auf einer Reise in Innerarabien, im Winter 1951/52, haben die beiden belgischen Forscher Gonzague und Jacques Ryckmans, von H. St. J. B. Philby geleitet, unter großen Mühen eine Reihe südarabischer Inschriften aufgenommen. 20 von diesen wurden von G. Ryckmans veröffentlicht, übersetzt und philologisch interpretiert (Le Muséon [Louvain], Vol. 66 [1953] pp. 267—317), während J. Ryckmans einen historischen Kommentar dazu lieferte (a. a. O., pp. 319—342). Fünf der dort behandelten Inschriften erschienen W. Caskel so wichtig für die Vorgeschichte des Islam, daß er sich entschloß, sie neu zu bearbeiten (obwohl er sich als „Außen-seiter“ auf dem Gebiete der Sabäistik bezeichnet, S. 32). Diese fünf Inschriften entstammen dem 5. und 6. Jahrhundert n. Chr., einer Epoche, in der das sabäische Reich unter der Herrschaft der himyarischen Dynastie stand, aber in den Kämpfen der Großmächte (einerseits Persien, andererseits Byzanz und das meist mit diesem verbündete christliche Abessinien) schließlich seine Selbständigkeit verlor.

Die beiden ersten Inschriften wurden in Zentralarabien, im Wādi Māsil (oder Ma'sal), nicht weit entfernt von der alten Pilgerstraße Riyād—Mekka, gefunden. (Aus drucktechnischen Gründen weicht die Schreibweise der arabischen Namen in dieser Besprechung etwas von derjenigen Caskels ab.) Inschrift Nr. I (= Ryckmans 509) stammt aus dem 1. Viertel des 5. Jahrhunderts und berichtet über eine Strafexpedition eines sabäischen Königs gegen räuberische Beduinen; interessant ist, daß hier der berühmte Stamm der Kinda (in der Namensform Kiddat) zum erstenmal erwähnt wird

(S. 8—10). Einen ähnlichen Vorgang schildert Nr. II (= Ryckmans 510), vielleicht auf das Jahr 516 zu datieren (S. 10—13).

Kulturgeschichte noch weit bedeutungsvoller sind die drei übrigen Inschriften. Nr. III und IV (= Ryckmans 508 und 507) stammen aus Südarabien selbst (Kaukab, 160 km nordöstlich, und Himā, 85 km nordnordöstlich von der bekannten Oase Nagrān); ihre Datierung (nach der südarabischen Ara) entspricht nach Caskel 518 n. Chr. Dort finden sich wichtige Angaben aus der Regierungszeit des Königs Yūsuf As'ar, der vor seiner Thronbesteigung die jüdische Religion angenommen hatte, besser bekannt unter seinem Beinamen Dhū Nuwās (= der mit den Schläfenlocken). In syrisch-christlichen Quellen und der davon abhängigen islamischen Überlieferung erscheint er als Christenverfolger; die hier behandelten Inschriften bestätigen das insofern, als darin die Zerstörung von Kirchen und Niedermetzlung von Christen berichtet wird (Text und Übersetzung siehe Nr. III, Zeile 3—4 [S. 14f.]; Nr. IV, Zeile 4 [S. 17f.]; zusammenfassend: S. 22f.). Diese Ereignisse werden aber hier in ihren zeitgeschichtlichen Rahmen hineingestellt; aus den beiden Inschriften ergibt sich folgende Situation (siehe S. 13—26, bes. 22—26): Die Abessinier waren mit einem großen Heer bei Muchā (= Mokka) gelandet und von dort landeinwärts nach Zafār vorgedrungen; die dortige christliche Bevölkerung hatte sich ihnen angeschlossen. Daraufhin ordnete Yūsuf die erwähnten blutigen Repressalien an. Dadurch sollten zugleich auch die (ebenfalls christlichen) Bewohner der bedeutend weiter nördlich gelegenen Oase Nagrān von einem Aufstand abgeschreckt werden; dieser Zweck wurde offenbar erreicht, und die Abessinier wurden geschlagen. Sechs Jahre später unternahm dann aber Yūsuf doch (aus nicht ganz durchsichtigen Gründen, aber wohl im Zusammenhang mit seinen politischen Plänen) eine Aktion gegen die Christen von Nagrān. Die Hinrichtung der dortigen christlichen Häupter (das aus der syrisch-christlichen Überlieferung bekannte „Martyrium des Arethas und seiner Gefährten“) veranlaßte einen neuen Einfall der Abessinier; und diesmal blieben sie Sieger, Yūsuf Dhū Nuwās verlor in der entscheidenden Schlacht Herrschaft und Leben (S. 26). Ein Zeugnis für die abessinische Herrschaft in Südwestarabien während der folgenden Jahrzehnte ist die Inschrift Nr. V (= Ryckmans 506); sie stammt wieder aus Innerarabien und ist wahrscheinlich auf das Jahr 547 zu datieren (S. 26—30). Ihr Urheber ist der aus der islamischen Überlieferung bekannte Abessinier Abraha, der zuerst Statthalter, dann selbständiger Herrscher von Südarabien war. Die Inschrift bezieht sich auf eine Expedition nach Innerarabien im Jahre 545 oder 544 — vielleicht eine Art Vorübung für den großen Feldzug nach Norden, den Abraha 20 bis 25 Jahre später unternahm; dieser mußte bekanntlich kurz vor Mekka abgebrochen werden, die Erinnerung daran ist aber bei den Arabern lebendig geblieben und hat selbst im Koran (Sure 105) ihren Niederschlag gefunden.

Mit seiner vorzüglichen Kenntnis der vorislamischen (nordarabischen) und frühislamischen Literatur hat Caskel die Interpretation dieser Inschriften in vielfacher Hinsicht gefördert. An einer Reihe von Stellen weicht seine Übersetzung (zuweilen auch seine Textlesung) von derjenigen G. und J. Ryckmans' ab. Diese Abweichungen sind von Bedeutung für Einzelheiten der politischen und kriegerischen Ereignisse, aber kaum für den kulturgeschichtlichen Hintergrund in seinen wesentlichen Zügen. Als Hauptergebnis der Untersuchung stellt Caskel fest: „Zeigen die Inschriften III und IV den Gang bisher unverständlicher Ereignisse in Südarabien und ihre Bedeutung für die Geschichte des anhebenden Mittelalters, so geben I, II und V ein neues Bild der Verhältnisse in Nordarabien. Es geht daraus hervor, wie dürftig die einheimischen [nordarabischen] Quellen: die christlich-städtische Überlieferung von Hirā, die Gedichte und die Erzählungen von den ‚Schlachttagen‘ der Beduinen, sind. Das ändert sich erst in der nächsten Generation . . .“ (S. 31). Es steht zu hoffen, daß das noch unveröffentlichte Material von G. und J. Ryckmans — die gesamte Ausbeute ihrer Expedition beläuft sich ja auf etwa 3000 sabäische und 9000 thamüdenische Inschriften — weitere Aufschlüsse über diese Jahrhunderte bringen wird. Joseph Henninger.

Shafer, Robert: *Ethnography of Ancient India*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1954. 173 Seiten, 2 Karten. Kartonierte 20,— DM.

Während in den Veden und in den Purāṇas nur eine beschränkte Zahl von Völkernamen vorkommt, die überdies nur zum geringen Teil identifiziert werden können, sind in dem großen Epos Mahābhārata rund 300 Völker, Stämme und Länder aufgezählt. Seine Anfänge datieren etwa vom 5. Jahrh. v. Chr., seine letzten Zusätze



vom 5. Jahrh. n. Chr. Das Zustandekommen des Gesamtwerkes benötigte also Jahrhunderte, während deren sich völkisch viel veränderte. Indem der Verfasser eine Menge anderer Sanskritliteratur zum Vergleich heranzieht, will er einen Beitrag zum Studium des völkischen Aufbaus im alten Indien liefern und damit weitere Forschung anregen. Da trotz aller bisherigen Mühen die Datierung noch nicht klar herausgearbeitet werden konnte, dürfen auch die seinem Buch beigegebenen Karten nur als vorläufige Hypothesen genommen werden.

Robert Shafer, bekannt vor allem als einer der zwei oder drei die sinotibetische Sprachgruppe bearbeitenden Linguisten, entmythisiert das Mahābhārata als Geschichte des Aufstandes der von den arischen Eroberern unterdrückten und ausgebeuteten Ureinwohner. Er bezeichnet es als einen von den Siegern verbreiteten, zu Propagandazwecken stark übertriebenen Bericht, der ein Bild von frühem Kolonialismus gibt. An Stelle von „Kaste“ sollte besser der Begriff „varṇa“ = „Farbe“ für jene Zeit verwendet werden. Demnach entsprächen die herrschenden Brahmanen den „weißen“ (śita) Ariern, die Vaiśya den „gelben“ (pitaka), tibetoburmanisch sprechenden Bauern und Händlern und die Śūdra den „schwarzen“ (asita) Bhil; über die Kṣatriya „mit roten (lohita) Beinen“ ist nichts Bestimmtes auszusagen. Im Gegensatz zu vielen anderen Autoren glaubt Shafer nicht, daß ganz Indien vor den Ariern drawidisch gewesen sei. Viel hingegen stütze die Ansicht, die Bhil — hier mit den alten Niśāda-Stämmen identifiziert — hätten einst in ganz Nordwestindien bis zur Nordgrenze der heutigen Drawida-Verbreitung gesessen und möglicherweise Nahālī gesprochen. Diese Sprache kommt noch heute, wenn auch korumpiert, in Nimar vor und ist mit keiner der großen indischen Sprachgruppen, der indoarischen, drawidischen, sinotibetischen oder austroasiatischen, auch nur entfernt verwandt. Es wäre dringend erforderlich, soviel wie noch möglich von dieser Sprache vor ihrem Erlöschen festzuhalten, die vermutlich einst über weite Teile Indiens hin gesprochen wurde und einen Schlüssel zur Lösung grundlegender Probleme liefern könnte.

Ein Abschnitt ist den arischen Versuchen einer Völkerklassifikation, ein weiterer der arischen Einwanderung nach Indien gewidmet. Die Schicht der eindringenden Arier kann nur ganz dünn gewesen sein. Die meisten der als Arier bezeichneten Stämme sind arisierte Vorbewohner. Die Harappa-Zivilisation am Ravi darf mit den vedischen Dāsa und Āratta des Epos in Beziehung gesetzt werden. Aus der Etymologie von Fluß- und Ländernamen ist auf eine frühe Besetzung der Ganges-Jamuna-Ebene durch barisch (= Bodo) sprechende „Mleccha“ (= Mech?) der tibetoburmanischen Gruppe zu schließen. Diese Ansicht erscheint mir wegen der alten Annahme bemerkenswert, Bodo sprechende Stämme hätten vor Ankunft der Naga und Kuki die austroasiatischen Khasi isoliert und ganz Assam innegehabt. Manche Gründe deuten darauf, daß Griechen schon lange vor Alexander in Indien gewesen sein könnten. Shafer bringt sie in Verbindung mit den eine Kentumsprache sprechenden Tocharern nördlich von Tibet und mit den Indoiranern (Ariern), ja, er hält es für möglich, daß die gemeinsame Heimat dieser Völker nicht in Zentralasien, sondern weiter östlich gewesen sei.

Wichtiger als die Beziehungen der Arier über die Nordwestgrenze stellen sich die von Tibet her dar. Vieles in ihrer Tradition deutet nicht auf das Land westlich des Indus und damit auf eine Wanderung von West nach Ost, sondern auf ein Gebiet im Himalaja und nördlich davon. Aus geographischen und anderen Gegebenheiten ist zu folgern, daß die Arier in den tibetanischen Bergen am Kailasa in der Gegend des Manasa-sarovara-Sees saßen. Einige wanderten den oberen Indus abwärts nach Nordwesten, die Iranier zogen weiter nach Westen, die Darden blieben in Nordwestindien. In einer anderen Wanderbewegung gingen Iranier den Sarayu abwärts nach Süden, gefolgt von Indoariern, die von einer zweiten indoarischen Welle nach Westen in den Panjab getrieben wurden und dort die vedische Literatur schufen. Mit dieser Auffassung Shafers wird die sonst allgemein angenommene Theorie völlig in Frage gestellt, die Iranier hätten bei der Ostwanderung der Arier am Indus haltgemacht, und die Indoarier seien in vedischer Zeit im Panjab eingefallen, in epischer Zeit weiter nach Osten vorgestoßen und in historischer Zeit schließlich nach Assam gelangt.

Der Verfasser bleibt sich immer dessen bewußt, daß alles nur ein Beginn sein kann. Ein Versuch, anthropologische Gesichtspunkte einzubeziehen, führte wegen des Mangels an brauchbaren Einzeluntersuchungen zu keinem Ergebnis. So dienen vorwiegend linguistische Mittel zur Identifizierung, die durch geographische Erwägungen gestützt werden. Den größten Teil des Buches nehmen lange Listen ein, in denen die Namen von Orten, Flüssen, Königen, Reichen und Stämmen nach dem Mahābhārata,

Harivamśa, den Digvijaya, Purāṇa usw. methodisch aufgeführt werden, um sie vergleichend zu prüfen. Ein Drittel der Namen war so mit einiger Sicherheit zu identifizieren. Diese Aufstellung, der ein erklärender Index beigelegt ist, wird den mit der Materie vertrauten Fachgelehrten willkommen sein. Sie, wie auch Ethnologen und Anthropologen, werden sich eingehend mit Shafers Thesen auseinandersetzen müssen.

H. E. Kauffmann.

Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma* (A Study of Kachin Social Structure). Vorwort von Raymond Firth. The London School of Economics and Political Science (University of London). G. Bell and Sons, Ltd., London 1954. XII + 324 Seiten, 6 Karten, 7 Diagramme. Preis Lwd. sh. 35/—.

Jede Gesellschaft ist ein lebender Organismus, der, von allen Seiten angeregt, sich ständig weiterbildet. Es gibt kein ein für allemal festgelegtes Gleichgewicht, ein Irrtum mancher Ethnologen, die mit einmaliger Bearbeitung eines Volkes vermeinen, dies genüge allen künftigen Erfordernissen. In den Kachin Hills ist alles von jeher größten Veränderungen unterworfen. Jedem Individuum steht hier die Möglichkeit offen, gleichzeitig verschiedenen sozialen Systemen anzugehören (S. 8). So schwanken die Kachin zwischen dem demokratischen „gumlao“-System, das jeden erblichen Klassenunterschied ablehnt, und der feudalen Shan-Aristokratie, was die Mehrheit der Gemeinschaften zu einer Art Kompromiß, dem „gumsa“-System, führt. Die „gumsa“-Kachin sind in Klassen abgestuft und unterstehen Häuflingen, die erblicher Aristokratie entstammen. Beide Systeme, „gumsa“ und „gumlao“, sind nicht scharf getrennt, sondern jedes hat die Tendenz, in das andere überzugehen.

Der ehrgeizige Mann wählt seinen Status in der Regel so, daß er die Achtung der Mitbürger, daraus ein Amt und durch dieses Macht gewinnt. Machtstreben ist für Leach eines der Hauptmotive zwischenmenschlicher Beziehungen. Wie und weshalb Veränderungen vor sich gehen, wie eine besondere soziale Struktur ganz verschiedene kulturelle Aspekte annehmen kann und andererseits verschiedenartige soziale Strukturen sich oft durch die gleichen kulturellen Symbole darstellen, dies sind Fragen, die sich der Verfasser stellt und an Hand des reichen vorgelegten Materials zu klären versucht (S. 17).

Die Besprechung der verschiedenen Anbauweisen gibt Leach Anlaß, die öfters geäußerte Ansicht als unsinnig zu bezeichnen, nach der ein Anbau auf bewässerten Terrassen ein Kulturmerkmal sei, das erlaube, Kulturverwandtschaften zu postulieren. Nach ihm haben diese Terrassen nur dort wirtschaftlichen Wert, wo die Volkszahl stark anwächst; sinkt sie, wie bei der ebenmäßigeren Volksverteilung über das ganze Land als Folge der britischen Befriedung, so geht auch der Terrassenanbau zurück. Wo Terrassenbau und Brandrodung nebeneinander betrieben werden, scheint man überall die besseren Erträge von der Brandrodung zu erwarten (S. 28). Leach mag für die speziellen Verhältnisse in Nordburma recht haben, man kann aber nicht umhin, zu fragen: Weshalb sind die Angami die einzigen Naga, die (außer auf Rodungen) auf Terrassen anbauen? Zwingt sie ihre Volksstärke dazu? Und warum bauen nicht gerade die Sema bei ihrer Übervölkerung auf Terrassen an, warum stemmten sie sich gegen die britischen Pläne auf Einführung des Terrassenbaus, womit ihr gefährlicher Druck auf Nachbarland gemindert werden sollte? (Leach irrt S. 237, Anm. 8, wenn er meint, die Sema hätten Terrassen.) Weshalb überhaupt hält es so schwer, ein Volk von seiner angestammten Anbauweise zu einer rationelleren zu bekehren, wenn nicht, weil sie eben doch in seiner Kultur verhaftet ist? Leach selbst unterstreicht die bekannte Tatsache, daß die Shan ausschließlich in Ebenen Wasserreis im Pflugbau kultivieren. Warum zieht nie ein Shan hinauf in die Berge? Sicherlich, dieses Thema ist noch keineswegs erschöpft, es fehlen dazu alle gründlichen Untersuchungen mit genauen Statistiken über Anbaufläche, Art und Güte der Produkte, jährliche Ertragsmengen, Bevölkerungszahl pro Areal usw. Ob sich solch genaue Arbeiten in unerschlossenen Gebieten je bewerkstelligen lassen, erscheint mir mehr als fraglich.

Das 3. Kapitel zeigt Leach als hervorragenden Kenner der nordburmanischen Völker aus jahrelanger persönlicher Erfahrung (S. 311/12) wie aus intimer Literaturkenntnis, wozu ihm vor allem auch wichtige vertrauliche Dokumente der britischen Verwaltung zur Verfügung standen. Er bringt Ordnung in die oft so verwirrenden Namen der Völker, wobei er sich spöttischer Bemerkungen über die stets eifrigen und

immer wieder irregehenden Versuche britischer Beamter nicht enthalten kann. Seine Aufstellungen zur Völkerfrage (S. 56 ff.) und seine Karten dürfen als grundlegend bezeichnet werden; sie bringen Berichtigungen dort, wo Embree und Thomas (*Ethnic Groups of Northern SE-Asia*, New Haven 1950) ein Lapsus unterlief. Leider spricht er sich nicht ganz klar über die bislang recht mysteriös gebliebenen Hpon, Kadu und Maingtha (A'chang) aus (vgl. S. 30 mit S. 45), doch erklären sich die Widersprüche aus dem Mangel an brauchbaren Grundlagen, denn nach den frühen, of recht oberflächlichen und bruchstückhaften Sprachaufnahmen hat die Linguistik Nordburma arg vernachlässigt.

Leach wendet sich scharf gegen Versuche, das Gebiet in „Stämme“ (tribes) unterteilen zu wollen, die es hier nicht gibt, wie es ihm überhaupt scheint, als sei „Stamm“ häufig eine künstlich von Ethnologen vorgenommene Abgrenzung. „Das Hauptgerüst des Verwandtschaftssystems erstreckt sich über das ganze Kachin Hills Area und geht über alle politischen und Sprachgrenzen hinweg, mit Ausnahme derjenigen zwischen Kachin und Shan“ (S. 55). Für Leach ist „Kachin“ kein sprachlicher oder kultureller, sondern ein rein soziologischer Begriff, der alle Nichtbuddhisten Nordburmas umfaßt, welcher Sprache oder Kultur sie auch im nähern angehören mögen. Um keinen Irrtum aufkommen zu lassen, verwendet er für den früheren sprachlich-kulturellen Begriff „Kachin“ die Bezeichnung „Jinghpaw“.

Höchst interessant ist, was über Steinkreise, Steinplattformen und gelegentlich errichtete Menhire (S. 117, 120) und über die mit Abbildern von Wertgegenständen verzierten Opferposten (S. 118) gesagt wird. Leach weist auf die Ähnlichkeit der Büffelopfer der Kachin mit den Verdienstfesten der Naga und Chin hin (S. 119). Es scheinen sich megalithkulturelle Einflüsse bis zu den Kachin hin bemerkbar zu machen, was aber noch im einzelnen zu untersuchen wäre.

Es ginge weit über den gesteckten Rahmen hinaus, wollte man den Gehalt dieses Buches hier völlig ausschöpfen. Es ist eine Fundgrube an ethnologisch verarbeitetem ethnographischem Material und somit für jeden Hinterindienforscher unentbehrlich. Seine große Bedeutung aber erhält es, weil es eine neue dynamische Gesellschaftstheorie ist oder, wie Firth sagt, „eine Analyse der Kräfte in Bewegung“; an ihr kann kein Soziologe und kein Ethnologe vorbeigehen. Es wirkt in seiner temperamentvollen und doch klug abwägenden Vortragsweise wie ein heftiger Schlag gegen die altgewohnte statische Betrachtung der Völker und wird gewiß manch einen in Aufruhr bringen.

H. E. Kauffmann.

1. Arndt, P. Paul (SVD): Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha. *Studia Instituti Anthropos*, Bd. 8. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling 1954. 4°. 546 S., Karte. Preis 50,— sfr.
2. Bader, Dr. P. Hermann (SVD): Die Reifefeiern bei den Ngadha (Mittelflores, Indonesien). *St.-Gabrieler Studien*, XIV. Bd. St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien o. J. 8°. 146 S., 3 Karten. Preis 9,40 DM.

1. In diesem stattlichen Band beschreibt Arndt die gesellschaftlichen Verhältnisse der Ngadha im südlichen Mittelflores und ergänzt dadurch seine früheren Veröffentlichungen über die Religion dieses Volkes in glücklicher Weise (vgl. *Anthropos* Bd. 24, 26, 27, 31, 32). Der Verfasser arbeitet mit Unterbrechungen seit 30 Jahren unter den Ngadha, er beherrscht ihre Sprache und genießt das volle Vertrauen der Leute. Unter diesen günstigen Voraussetzungen konnte er seine Untersuchungen in einem ungewöhnlichen Ausmaß in die Breite und Tiefe führen. Wie andere jüngere Veröffentlichungen Arndts, so ist auch dieses Buch eine reine Materialpublikation; vorgelegt wird das gesamte erarbeitete Material, nicht nur eine beispielhafte Auswahl. Auf eine Synthese und umfangreiche Erläuterungen wird bewußt verzichtet, kurze Interpretationen und persönliche Meinungen sind immer als solche gekennzeichnet.

Es ist unmöglich, hier Einzelheiten aus der Fülle des breit dargelegten Materials anzuführen. Folgende große Themenkreise werden behandelt: Heirat und Eheleben; das Kind (Geburt, Feste im Leben des Kindes, Erziehung, Spiele, Fruchtbarkeitsfeiern); Verwandtschaftsgruppen (Hausgemeinschaft, Familiengemeinschaft, Klane, Totemismus); Rangklassen innerhalb der Klane; territoriale Einheiten (Dorf und Dörferbund); politische und religiöse Würdenträger, arm und reich; Rechtsverhältnisse (Eigentum Strafrecht).



2. Einen ganz anderen Charakter hat das Buch von H. Bader, dessen Material zum Teil auf eigenen Beobachtungen (1931—1940), zum Teil auf den Mitteilungen von P. Arndt fußt, die inzwischen in dem oben besprochenen Buch auch gedruckt vorliegen. Der Verfasser greift mit den Reife feiern einen schmalen Ausschnitt aus dem sozialen Leben der Ngada heraus. In einzelnen Kapiteln behandelt er die Beschneidung der Knaben, die im Ngada-Lande ziemlich allgemein, wenn auch nicht in allen Sippen geübt wird, und die Reifezeremonien der Mädchen. Sie bestehen im wesentlichen aus dem Feilen und Schwärzen der Zähne und dem zeremoniellen Einsetzen der Ohrringe. Gelegentlich findet sich auch hier die Beschneidung (östliches Ngada-Gebiet). Der Verfasser beschränkt sich nicht (wie Arndt) auf die Darstellung des Rituals, die im allgemeinen ziemlich schnell abgetan wird, sondern er bemüht sich vor allem um die Deutung des Materials und darüber hinaus um die kulturgeschichtliche Einordnung der Reiferiten, die er mit ähnlichen oder gleichen Erscheinungen bei anderen Stämmen von Flores und bei verwandten mittleren Kulturen Indonesiens vergleicht (Batak, Dayak, Toradscha). Seine Analyse der Ngada-Kultur gründet der Verfasser auf frühere Arbeiten Arndts und die bekannten Untersuchungen von W. Schmidt, R. Heine-Geldern, B. Vroklage u. a., er greift aber auch auf das Kulturkreisschema der älteren kulturhistorischen Schule zurück, wenn auch nicht ohne kritische Einschränkungen (z. B. für die totemistische Kultur S. 109 und 119 Anm.). Dabei kommt er wohl zu einer Reihe interessanter Einzelergebnisse, doch ist seine Ausgangsbasis — Reiferiten und Verwandtes — zu schmal für den versuchten kulturgeschichtlichen Überbau. Nur eine gleichmäßige Berücksichtigung aller Aspekte der Kultur der Ngada und der vergleichbaren Kulturen Indonesiens kann hier zu einer wirklich befriedigenden Lösung führen.

H. Niggemeyer.

Evans, I. H. N.: *The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*. 579 Seiten, 22 Tafeln, Karte. Cambridge University Press 1953. Preis 63 s.

Der Verfasser, ehemaliger Leiter des Perak-Museums in Taiping und Kuala Lumpur (Malaya), ist vor allem durch seine Arbeiten zur Völkerkunde und Archäologie der Malaiischen Halbinsel bekannt geworden. In diesem Buch hat er die Forschungsergebnisse und seine eigenen persönlichen Erfahrungen niedergelegt, die er 1910—11, 1915 und ab 1938 unter den Dusun des Tempasuk-Distrikts in Britisch-Nordborneo gesammelt hat. Er hatte sich vor allem die Erforschung der religiösen Vorstellungswelt zur Aufgabe gemacht.

Der erste Teil des Werkes ist den allgemeinen Glaubensvorstellungen gewidmet, den Gottheiten und den verschiedenen Arten von Geistern, der Weltschöpfung, der Kosmographie, den Seelenvorstellungen und den religiösen Zeremonien, die das Leben des Individuums von der Geburt und Namensgebung bis zum Tod und zur Bestattung begleiten. Die Institution der Priesterinnen, die bei den Dusun eine durchaus beherrschende Rolle spielen, und ihre Sakralsprache finden hier ihre ausführliche Würdigung.

Einen besonders breiten Raum nimmt die Schilderung der Zeremonien im zweiten Teil des Buches ein, unter denen die Ackerbauriten, im Hinblick auf das sakrale Reissjahr und die Vorstellung von den Reisseelen, die wichtigsten sind. Auch die Kopffjagd-Zeremonien werden immer noch ausgeführt, obgleich die Kopffjagd auch bei den Berg-Dusun des Hinterlandes seit Jahrzehnten erloschen ist. Allerdings ist der Brauch durch die Ereignisse des letzten Krieges und die Kämpfe mit den Japanern vorübergehend wiederbelebt worden.

Im dritten Teil werden 65 Mythen und Volkserzählungen wiedergegeben, die in Beziehung zu den beschriebenen Glaubensvorstellungen und Zeremonien stehen. Hier finden sich u. a. mehrere Versionen der Schöpfungsgeschichte, eine Geschichte vom Halben Menschen, Tiererzählungen und eine Menge von Mythenmotiven, die sich in ähnlichem Zusammenhang auch in anderen Teilen Borneos und weiterhin in Indonesien wiederfinden.

Evans hat sein Buch dreimal schreiben müssen, da seine ersten Manuskripte in den Wirren des Krieges, in denen es in Nordborneo zu Kämpfen und Bombardierungen kam, verloren gingen. Auch seine Unterlagen wurden vernichtet. So mußte nach dem Kriege manches neu erarbeitet, anderes aus dem Gedächtnis wiederholt werden, was im Text durch Lücken und Unsicherheiten gelegentlich spürbar ist. Das Buch ist aber

eine so reiche Fundgrube für alle, die an den religiösen Vorstellungen eines noch wenig bekannten Volkes von Borneo interessiert sind, daß man dem Verfasser dankbar sein muß, die Veröffentlichung unter diesen Umständen doch noch auf sich genommen zu haben.

H. Niggemeyer.

**Ibero - Amerika**, ein Handbuch. Herausgegeben vom Ibero - Amerikanischen Verein Hamburg-Bremen e.V. 2. verbesserte Auflage. 600 Seiten, 2 Übersichtskarten, 22 Verkehrskarten. Oktav. Leinen 15,— DM. Übersee-verlag GmbH. Hamburg 1954.

Mit diesem Handbuch wird eine sehr brauchbare Übersicht über die mittel- und südamerikanischen Staaten geboten. In einem allgemeinen Teil finden sich ein kurzer Überblick über Geschichte und Literatur Lateinamerikas, sowie eine Würdigung des Lebens und Wirkens von Simon Bolivar, José de San Martin und Alexander von Humboldt. Den Länderteil bilden für jeden Staat instruktive Abschnitte mit geographischen Daten, Angaben und Statistiken über Bevölkerung, Klima, Wirtschaft, Finanzen, Handel und Verkehr. Weiterhin enthält der Länderteil jeweils einen Abriß des politischen Aufbaues und der Verwaltung mit den Anschriften der Regierung, der Ministerien, Universitäten, Wirtschaftsorganisationen, der deutschen und ausländischen diplomatischen Vertretungen u. a. Für den Reisenden sind die Verkehrskarten mit der Zeichnung der Straßen, Eisenbahnen und Flugplätze, sowie ein Städteverzeichnis mit der Beschreibung der Hauptsehenswürdigkeiten besonders wertvoll.

H. Nachtigall.

**Müller, Werner: Die blaue Hütte.** Zum Sinnbild der Perle bei den nordamerikanischen Indianern. Studien zur Kulturkunde Band XII. 154 Seiten, 7 Abbildungen. Franz Steiner Verlag GmbH., Wiesbaden 1954. Preis: Broschiert 14,— DM, Ganzleinen 18,— DM.

Das anspruchslose Thema der Untersuchung täuscht über seinen außerordentlich reichen, tief sinnigen und komplexen Inhalt. Das Wort „blau“ ist nämlich die Bezeichnung für das Heilige, besser: das Numinose, und mit der „blauen Hütte“ ist somit die „heilige Hütte“ gemeint, welche die Welt symbolisiert. In ihr finden die Initiationsrituale des Midewiwin, der Medizingesellschaften, statt. Die im Rahmen dieses Kultes abgehaltenen Zeremonien und Weißen, in denen der Initiand die gesamte heilige Tradition des Stammes in Mythen, Gesängen und Morallehren erlernen muß, umfassen vier Grade. Ihr Ziel ist eine Erhöhung der Lebenskraft und Verlängerung des Lebens. Hand in Hand damit geht eine Vervollkommnung in ethischer Hinsicht, so daß der höchst initiierte gleichzeitig auch der friedfertigste und hilfsbereiteste Mensch ist.

Im Rahmen der genannten Studie werden unter sorgfältiger Heranziehung der alten Quellen die Erscheinungen dieses kultur- und auch kolonialgeschichtlich wichtigen Phänomens untersucht. Bei der Erklärung des Kultes werden zwei Überlieferungen unterschieden, die sich aus dem im Zusammenhang mit den Zeremonien ritualdramatisch dargestellten Mythologem ergeben. Nach der einen — am ausgeprägtesten von den Menomini berichtet — war der Kulturheros der Begründer des Midewiwin, als er in der Urzeit den höheren Mächten das Geheimnis des langen Lebens gewaltsam entriß. Damit erst begann unsere heutige Welt. Nach einer anderen, am reinsten bei den Odjibwa erhaltenen Überlieferung, wird das Ritual direkt der Einsetzung durch den Großen Geist zugeschrieben. Als den älteren Typ — von „apollinischem Charakter“ — stellt der Verfasser die Gründung des Medizinrituals durch den Großen Geist heraus, welcher in jüngerer Zeit durch die „dionysisch-ekstatischen“ Kulte des Kulturheros als Hüttenstifter verdrängt wurde (S. 39, 135f.).

Ob dies mit einer derartigen Bündigkeit, ohne Heranziehung des einschlägigen Materials eines geographisch weiteren Raumes, ausgesagt werden kann, soll hier nicht erörtert werden. Es ist ohnehin nicht von zentraler Bedeutung für das Problem der Medizinhütte, und der Verfasser tut sich unnötig schwer mit seinen Erklärungen von Einflüssen, geistigen Abhängigkeiten, Angleichungen und Überleitungen des älteren in das jüngere Ritual. Von wesentlicherer Bedeutung ist der zentrale Gedanke des Rituals: der Glaube an die Wiederbekörperung des gestorbenen Menschen. Und dies ist, wie der Rezensent nachgewiesen hat, ein Kernstück all-jägerischer Geistigkeit

und nicht nur ein uraltes Algonkin-Erbe (S. 97f.). Freilich hätte seine eingehende Behandlung den Rahmen der in sich geschlossenen Untersuchung gesprengt.

Für die übersichtliche Darstellung des Rituals und seiner Varianten wird jeder dem Verfasser dankbar sein, der sich zukünftig mit den Problemen des Individual-totemismus, der schamanischen Geheimgesellschaften, des Prophetismus, des Sonnentanzrituals, der Heroen und Heilbringer, des Weltbildes, der Himmels-, Farben- und Zahlensymbolik, der Symbolik von Kreuz, Perle und Muschel u. ä. beschäftigen wird.

H. Nachtigall.

Thompson, J. Eric S.: *The Rise and Fall of Maya Civilization*. University of Oklahoma Press. Norman 1954. XII u. 288 S., 24 Taf., 20 Textfig. und div. Textzeichnungen. 5,— US \$.

Wir verdanken dem Verfasser, der sich der Erforschung der Mayakultur als Lebensaufgabe seit Jahrzehnten widmet und als einer der bedeutendsten Forscher auf diesem Gebiet einen Autoritätsanspruch erheben darf, eine Fülle von Studien und Forschungen. In der glücklichen Lage eines freien, beruflich nicht gebundenen Forschers mit der Möglichkeit zu zahlreichen Expeditionen und Reisen in Mesoamerika und speziell im Mayagebiet, ausgestattet mit vorzüglicher Beobachtungsgabe und ideenreich, hat Eric Thompson das Verdienst, die Mayaforschung in den letzten dreißig Jahren wesentlich vertieft zu haben. Mehrfach strebte er danach, in Zeitabständen zusammenfassende Darstellungen der Geschichte und Kulturkunde der Maya zu verfassen, so schon 1927 in seiner „Civilization of the Mayas“, die bis in die jüngste Vergangenheit mehrere Auflagen erreichte; oder in Gemeinschaft mit Th. Gann das Werk „The History of the Maya“ (1931). Es ist bekannt, wie stark die Mayaforschung im letzten Menschenalter durch die gesteigerte, technisch vervollkommnete Ausgrabungstätigkeit unter Führung der Carnegie Institution in Washington, das University Museum zu Philadelphia, das Peabody Museum in Cambridge, Mass., und mexikanische Forschungsinstitute vorangekommen ist. Neue Funde ergaben neue Hypothesen über manche Kulturerscheinungen und den geschichtlichen Ablauf der Maya-Epoche in Nordguatemala und Yucatán oder führten zu einwandfreien neuen Erkenntnissen über vorher rätselhafte Elemente des religiösen, mit der Zeitrechnung und Astronomie eng verbundenen geistigen Lebens. So konnten zusammenfassende Überblicke jeweils nur einen Querschnitt durch das Strombett, in dem sich die Mayaforschung bewegt, geben.

Unter dieser Voraussetzung muß das neueste Werk Thompsons betrachtet und bewertet werden. Es faßt den heutigen Stand unserer Kenntnisse zusammen, alle Gebiete des Kulturlebens und seiner natürlichen, d. h. geographischen, und geistigen Grundlagen berücksichtigend. Der Verfasser beschränkt sich dabei nicht auf eine rein darstellende Betrachtung, sondern durchflieht sie mit seinen Deutungen noch fraglicher Erscheinungen, hierbei die Theorien anderer Spezialisten berücksichtigend, besonders seiner Kollegen von der Carnegie Institution. Da dem Verfasser die Gabe einer lebhaften Darstellung gegeben ist, entstand ein ausgezeichnetes Werk, das über den engen Fachkreis hinaus sich an einen weiten Horizont interessierter Leser wendet. Wir können es als das beste seiner Art bezeichnen, das wir über diesen Stoff besitzen.

Der Leser erfährt zunächst alles Einschlägige über die geographische Umwelt der alten und modernen Maya, ihre Sprache, Demographie, über die physische Anthropologie und ihre Mentalität, die Thompson durch sein langes Zusammenleben mit heutigen Indianern erschlossen wurde. Dann wird ein historischer Abriß von den Zeiten der uns bis jetzt erkennbaren Frühzeit der Kultur bis zu ihrem Erlöschen im Regenwaldgebiet und ihrer Nachblüte in Yucatán bis zum Verfall im 15. Jahrhundert und ihrem Aufgehen in der Kolonialzeit vermittelt. Ein langes Kapitel beschäftigt sich mit der Geisteskultur, wie sie uns aus der Erkenntnis der Mayazeitrechnung und ihren Beziehungen zur religiösen Vorstellungswelt greifbar wird und für das technische Geschick und die Hieroglyphenschrift Schlußfolgerungen ziehen läßt. Unsere Einsicht in die Religion mit Götterwelt, Kulte und Ritual stützt sich notgedrungen auf die Überlieferung aus der Spätepoch, die hypothetische Schlüsse auf die ältere Zeit vermittelt. In einem weiteren Abschnitt entwirft der Verfasser eine skizzenhafte Schau auf das tägliche Leben der Alten, die in dichterisch-schriftstellerischer Fassung Einzel-szenen bietet, wie sie der Verfasser nach heutigen Zuständen bei den Maya-India-



nern des Tieflandes als Modell gezeichnet hat. Eine mehr oder weniger subjektive Betrachtung muß ihm zugute gehalten werden. Ein strenger Wissenschaftler wird dies mit Reserve beurteilen, aber gerade den interessierten Laien wird dieser Abschnitt fesseln, zumal die Darstellung besonders lebendig gehalten ist.

Schließlich wird den von Laien immer wieder gestellten Fragen nach dem Ursprung und Erlöschen der Mayakultur Genüge getan, wenn der Verfasser unsere heutigen Hypothesen über diese schwierigen Probleme, die wohl niemals zu lösen sein werden, vorführt. Eine nützliche historische Tabelle und allerdings nur das englische Schrifttum berücksichtigende Literaturübersicht sowie ein alphabetisches Register erleichtern die Benutzung des Buches, das mit guten Tafeln und schönen Textabbildungen ausgestattet ist. Es verdiente die Übersetzung in andere Sprachen.

Franz Termer.

Zerries, Otto: Wild- und Buschgeister in Südamerika.

Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kultbild südamerikanischer Indianer. Studien zur Kulturkunde Band XI. Franz Steiner Verlag GmbH. Wiesbaden 1954. 414 Seiten, 16 Abbildungen, 4 Kunstdrucktafeln, 1 Karte. Broschiert 28,— DM, Ganzleinen 32,— DM.

Der Untertitel der vorliegenden Studie gibt bereits das Programm der Untersuchung an. Sie richtet sich in Methode und Themenstellung nach entsprechenden Arbeiten von Zelenin, Hallowell, Baumann und A. Friedrich über den geistigen Besitz nordasiatischer, nordamerikanischer und afrikanischer Jägervölker. Die dort gewonnenen Ergebnisse werden in dieser ersten Untersuchung über die geistigen Phänomene des Jägertums in Südamerika bewußt in kulturhistorischer Sicht verwendet, wobei sich der Verfasser darauf beruft, „daß gleichartige Kulturerscheinungen in verschiedenen Teilen der Welt in den überwiegenden Fällen miteinander durch historische, wenn auch im einzelnen manchmal schwer direkt nachzuweisende Bande verknüpft und deshalb miteinander vergleichbar sind“.

Südamerika ermangelt es an einem quellenmäßig gut belegten Gebiet reiner Jägerkultur, und so steuern die zahlenmäßig geringen und zerstreut lebenden südamerikanischen Jägervölker nur einen kleinen Anteil der mit großem Fleiß zusammengetragenen Berichte über Jagdriten und über das Erzählungsgut südamerikanischer Eingeborener bei. Das überwiegende zitierte Quellenmaterial stammt von den Pflanzervölkern des tropischen Waldlandes. Es bestätigt sich hier die schon von anderen Autoren festgestellte Erscheinung, daß die Ablösung des Jägertums durch den Bodenbau in Südamerika vielfach nur wirtschaftlich erfolgte, nicht aber auch in der Weltanschauung.

Der Verfasser geht bei seiner Untersuchung als Arbeitshypothese von einer kulturellen Einheit Südamerikas aus. Er verwertet die Quellen nur nach ihrem motivischen Gewicht, gleichgültig, ob sie eine Aussage der Feuerländer oder der Nachfahren der peruanischen Hochkulturen darstellen. Herangezogen werden die für das Thema aussagekräftigen Berichte aus alter und neuer Zeit. Zur Verdeutlichung eines Gedankenganges oder eines nur schwach ausgeprägten Motives werden Parallelen aus gesicherten jägerkulturellen Zusammenhängen anderer Erdteile zitiert.

Der erste Teil der Untersuchung ist den Wildgeistern in ihrer Erscheinungsform als Herren der Tiere oder als Hilfsgeister des Jägers gewidmet.

Der Verfasser geht von dem Corupira als der zentralen Figur eines Herrn der Tiere in Südamerika aus. Er ist ursprünglich im Amazonasgebiet der pflanzenbauenden Tupi beheimatet und eine recht komplexe Gestalt. In den ältesten Quellen ist er nur als Buschgeist bezeugt. Nach Zerries gilt der Corupira als Prototyp eines Schutzgeistes des Wildes, aber auch der Wälder, der diejenigen bestraft, die das Wild vernichten wollen, und solche belohnt, die ihm gehorchen. Er teilt den Jägern die Beutetiere zu oder verweigert sie ihnen. Er wird meist als kleiner Mann, teilweise als einseitiges Monstrewesen geschildert und pflegt in der Tiefe des Waldes in hohlen Bäumen zu wohnen.

Außer diesem Corupira als Wildgeist und Herrn der Tiere bei den eigentlichen Tupi und einigen tupisierten Stämmen des Amazonasbeckens findet sich die Gestalt eines Herrn der Tiere im Bereich des andinen Hochlandes wieder. Bei den alttümlichen Randvölkern, den Feuerländern und Ostbrasilianern, hat die Sonne die Bedeutung als Schützer des Wildes oder Helfer des Jägers. Neben den einzigen Tierherren findet sich bei vielen Völkern ein ausgebildetes System von Herren oder Besitzern

der einzelnen Tierarten, die dann als „Vater“ oder „Mutter“ ihrer Tierart bezeichnet werden. Bei den Aruak und anderen entsprechen sie bestimmten Sternbildern.

Im zweiten Abschnitt der Studie werden die dem Jäger hilfreichen Geister untersucht. Sie lassen teilweise auch gleichzeitig Züge eines Wildgeistes erkennen und sind allgemein bedeutsam als Besitzer der für den Jäger wichtigen Zaubermittel zur Jagd. Neben diesem jägerischen Aspekt haben sie auch pflanzerische Züge, indem beispielsweise Nutzpflanzen aus ihren Körperteilen hervorgehen. Auffallend ist, daß sie meist die Form von Schlangen, Kröten, Insekten, seltener die von Vögeln und Säugetieren haben.

Einen sehr instruktiv vorgetragenen Abschnitt nimmt die Beschreibung des Jagdrituals ein. Abwehr und Versöhnung des getöteten Wildes, das den Jäger nachträglich durch Krankheit strafen kann, nehmen einen wichtigen Platz ein. Außerdem finden sich Angaben über Zeremonien zur Wiederbelebung der getöteten Tiere, über die Behandlung der Knochen der Beutetiere, über das Anlocken der Tiere vor der Jagd und über Tiertänze.

Im zweiten, die Buschgeister behandelnden Teil der Studie werden ihre charakteristischen Merkmale und Wesenszüge aufgezeigt. Der Verfasser unterscheidet die „Geister des Busches“ von den „Geistern im Busch“. Erstere sind die eigentlichen Buschgeister, die mit dem Wald und den Pflanzen essentiell verbunden sind. Sie erscheinen teils als Herren des Waldes, teils als Pflanzen- bzw. Baumgeister, ähnlich wie die Schutzgeister der Tiere. Sie gehören in die Kategorie der Naturgeister. Zu den „Geistern im Busch“ rechnet Zerries die Wesen, welche im Busch wohnen, ohne daß sie mit ihrem Aufenthaltsort in einem solchen innigen Zusammenhang stehen wie die Naturgeister. Es gehören dazu in erster Linie die Totenseelen. Die Übergänge beider Gruppen sind fließend, indem beispielsweise Totenseelen zu Naturgeistern werden können. Auch die Abgrenzung der Buschgeister zu den Wildgeistern läßt sich nicht scharf ziehen, wie überhaupt ein und dieselbe Erscheinung sich in Südamerika auf den jägerischen und den pflanzerischen Lebenskreis zugleich erstrecken kann.

Der dritte Teil der Untersuchung faßt die Ergebnisse des bereits unter den angegebenen Gesichtspunkten vorgetragenen Stoffes zusammen. In einem letzten Abschnitt wird auf die enge Verbundenheit des Schamanen (im Text meist als „Medizinmann“ bezeichnet, im Register unter „Zauberarzt“ aufgeführt) mit den Wild- und Buschgeistern als Spendern des Jagdglückes hingewiesen.

Literaturverzeichnis, Sachregister und eine sorgfältig bearbeitete Karte der behandelten Stämme beschließen das Buch.

Begrüßenswert wäre trotz des gut unterteilten Inhaltsverzeichnisses ein Stammesregister, das zum Vergleich der Ergebnisse mit der Materialvorlage außerordentlich wichtig wäre. Recht störend macht sich in der Einführung (S. 7) ein sinnentstellender Fehler bemerkbar, indem in der 7. Zeile von unten die Wildgeister zur zweiten Kategorie (der „Geister im Busch“) gerechnet werden. Sie gehören aber gerade zu den „Geistern des Busches“. Im Sachregister findet sich auf S. 401 eine Unklarheit unter der Rubrik „weiblicher Wildgeist“.

Die Studie ist bewußt in kulturmorphologischer Betrachtungsweise des Frobenius-Institutes abgefaßt. Die in einer außerordentlichen Fülle zusammengetragenen südamerikanischen Berichte über jägerische Verhaltensweisen übertreffen an Quantität und Variationsbreite das entsprechende, aus anderen Erdteilen veröffentlichte Material. Bei der Interpretation seiner Belege macht jedoch der Verfasser über Gebühr von den Ergebnissen bereits vorliegender Studien über das zwar ähnliche, aber doch merklich modifizierte Wildbeutertum in anderen Erdteilen Gebrauch, anstatt von den Aussagen der eigenen, südamerikanischen Quellen auszugehen. Der Leser wird dadurch vor Schlüsse gestellt, die sich allein aus der Materialvorlage nicht zwingend ergeben. Südamerika stellt einen Erdteil dar, in dem jägerzeitliche Züge und Verhaltensweisen sich in außerordentlich starkem Maße auch bei den Pflanzern und Hochkulturvölkern der Anden erhalten haben. Dies ist vom Verfasser nach den bereits vorliegenden Studien über das Jägertum in anderen Teilen der Welt mit Recht hervorgehoben worden. Bei einem derartigen Quellenmaterial, wie es Zerries vorlegt, hätten sich jedoch als selbständige Aufgabe des Verfassers Modifikationen gegenüber den jägerischen Verhältnissen in anderen Erdteilen herausarbeiten lassen müssen, denn die „typischen“ südamerikanischen Jägerberichte stammen von Pflanzervölkern. Zu einer Bearbeitung unter diesen besonderen Gesichtspunkten wäre gerade der Verfasser nach seinen früheren, einschlägigen Arbeiten über die südamerikanische Völkerkunde am besten in der Lage.

Horst Nachtigall.

**Maximilian Prinz zu Wied: Unveröffentlichte Bilder und Handschriften zur Völkerkunde Brasiliens** unter Mitarbeit von Josefine Huppertz, Udo Oberem und Karl Viktor Prinz zu Wied; herausgegeben von Josef Röder und Hermann Trimborn. Mit sechs Abbildungen und einer Buntbildermappe. Bonn. Ferd. Dümmlers Verlag. 1954. (150 Seiten.)

Die Berichte über die zwei naturwissenschaftlichen Forschungsreisen, die der 1782 in Neuwied am Rhein geborene, 1867 daselbst verstorbene Maximilian Prinz zu Wied nach Amerika, 1815—1817 nach Ostbrasilien, 1832—1834 in das Indianer-Grenzgebiet am Missouri in Nordamerika unternahm, gehören nach Inhalt, aber auch nach Ausstattung, insbesondere wegen der ethnographischen Tafelbeigaben, zu den Zierden der Amerikaliteratur. In dem zu Neuwied aufbewahrten, bisher kaum beachteten Nachlaß befinden sich nun Unterlagen für die beiden stattlichen Werke, darunter nachträgliche Ergänzungen oder Verbesserungen, die für den Bericht über die Brasilienreise bestimmt sind, vor allem Quellen für die Bebilderung, für die berühmten Tafeln in Gestalt von Federskizzen des Prinzen, außerdem Umzeichnungen, die wohl nach der Reise vorgenommen wurden, und Aquarelle. Nach den Erfahrungen der Brasilienfahrt nahm Maximilian Prinz zu Wied auf die zweite, die Nordamerikareise einen Zeichner mit, den dadurch in Kreisen der Amerikanisten bekannt gebliebenen Schweizer Maler Ch. Bodmer, dem die Tafelausstattung des zweiten Berichtes zu verdanken ist.

Der vorliegende Band bietet die aus den Archivmaterialien ermöglichten Ergänzungen zu dem Bericht über die Brasilienreise. Dabei gibt nach einer allgemeinen Einführung von H. Trimborn Karl Viktor Prinz zu Wied einen Lebensabriß seines Vorfahren. Josef Röder berichtet über den handschriftlichen, in einem zweiten Beitrag über den zeichnerischen Nachlaß zur Brasilienfahrt. Josefine Huppertz vergleicht den handschriftlichen Nachlaß mit dem Text des gedruckten Reisewerkes und stellt die dabei zutage tretenden Texterweiterungen zusammen. Udo Oberem gibt ethnographische Erläuterungen zu den Bildern, am Schluß Josef Röder ein Verzeichnis von 42 „ethnographisch bemerkenswerten“ Buntbildern, die sich im Nachlaß befinden, von denen jedoch nur ein Teil in das Reisewerk aufgenommen wurde. Die Buntbildermappe wird nur auf besondere Anforderung hergestellt und geliefert.

Maximilian Prinz zu Wied hat seine wissenschaftliche Ausbildung in Göttingen, an der unter dem Geist des Rationalismus gegründeten und zur Blüte gebrachten Georgia Augusta, genommen. Er trug sich am 16. April 1811 als „Max. Princeps de Wied — Neuwied“ in die Grafenmatrikel ein und lag bis zum Jahre 1812 seinen Studien ob, und zwar — im Gegensatz zu seinen Standesgenossen, die meist „Regierungs-“ oder „Camerawissenschaft“ belegten — auf dem Gebiet der Naturgeschichte. Vor allem hörte er bei Johann Friedrich Blumenbach, darunter auch das damals berühmte, von Hörern aller Fakultäten besuchte Kolleg über allgemeine Naturgeschichte, das am Spätnachmittag vorgetragen wurde. Über diese von Blumenbach in seiner akademischen Wirksamkeit in wohl über 110 Wiederholungen vorgetragene Vorlesung gibt es einige gute Nachschriften, darunter auch eine solche des späteren Königs Ludwig I. von Bayern aus dem Wintersemester 1803/04. Aus ihnen ist zu erkennen, wie sehr Blumenbach in seinen Ausführungen auf Reiseberichte aus allen Erdteilen und Zeiten, darunter auch auf solche der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, Bezug nahm, wie stark er den Menschen und damit rassen- wie völkerkundliche Gesichtspunkte betonte. Wenn auch die große Amerikareise des ebenfalls bei Blumenbach ausgebildeten Alexander von Humboldt den Prinzen zu seinen beiden Forschungsfahrten nach der Neuen Welt angeregt hat, die Grundlagen für sein wissenschaftliches Lebenswerk legte er in Göttingen, wo er schon im Jahre 1812 eine Arbeit über die rheinischen Altertümer seiner Heimat in den Druck gab, verdankte er Blumenbach, auf den er sich in seinem Reisebericht oft bezieht, dessen Arbeitsweise vergleichenden Auswertens naturhistorischer Beobachtungen aus Reiseberichten er übernommen hat und dem er Materialien von seiner Brasilienreise schenkte, so einen Trophäenschädel<sup>1)</sup>, ein buntes Ölbild, einen Botokuden darstellend, ein Schwarzweißbild des Botokuden namens

<sup>1)</sup> Eine Aquarellzeichnung eines „brasilianischen Mumienkopfes“, einer vom Prinzen Max mitgebrachten Schädeltröhne eines „Botokuden-Kannibalen“, schenkte Blumenbach im Jahre 1819 nach Weimar an Goethe. Sie geht auf eine Skizze des Prinzen zurück und befindet sich in einem bronzierten Rahmen im Goethe-National-Museum zu Weimar. Siehe: Klara von Moeller, Indianischer Federschmuck in Goethes Sammlungen. In: Goethe. Viermonatsschrift der Goethe-Gesellschaft. Bd. 7. Heft 2. (1942) S. 199—206.



Quäck, den der Prinz mit in die rheinische Heimat nahm, und einige ethnographische Gegenstände, darunter zwei Lippenpflocke der Botokuden.

Auch nach der Brasilienreise hat der Prinz die Beziehungen zu Blumenbach aufrechterhalten, wie durch Briefe Blumenbachs nach Neuwied und im Jahre 1826 durch die Ernennung zum Ehrenmitglied der Societät der Wissenschaften zu Göttingen bewiesen wird.

Die entscheidenden Richtlinien für sein naturwissenschaftliches Lebenswerk gewann der Prinz in Göttingen durch Blumenbach, der in ihm auch das Interesse am Menschen, dessen Arten und Leben geweckt hat. Diese bedeutsame, aus dem Geist der Aufklärung fruchtbare Wurzel der Forschungsarbeit des deutschen Amerikanisten Maximilian Prinz zu Wied wird in dem Bande nicht recht herausgearbeitet. Sie aufzudecken, liegt im Sinne eines abgerundeten Erfassens und Würdigens der Kräfte, die dieses Leben formten. Daher seien aus örtlicher Vertrautheit wie forschungsmäßiger Beschäftigung (Hans Plischke: Johann Friedrich Blumenbachs Einfluß auf die Entdeckungsreisenden seiner Zeit, Göttingen 1937, S. 64 ff.) diese notwendigen Hinweise zu dem Werke gegeben, das eine schöne und wertvolle Abrundung des alten Reiseberichtes gibt und eine nunmehr verbreiterte Auswertung desselben gewährleistet.

H. Plischke.

Câmara Cascudo, Luís da: Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1954. XIII, 660 S.

Es wird in Südamerika Mode, für die einzelnen Länder volkskundliche Handbücher in Wörterbuchform, d. h. in alphabetischer Anordnung der Stichwörter, herauszubringen, um so den Interessenten eine rasche Orientierung im Einzelfall zu ermöglichen. Den Anfang machte F. Coluccio mit seinem „Diccionario folklórico argentino“, Buenos Aires 1948, 2. Aufl. 1950. Jetzt hat L. da Câmara Cascudo, der durch zahlreiche hervorragende Werke zur Volkskunde seines Landes rühmlichst bekannte brasilische Volkskundler, ein noch weit umfangreicheres entsprechendes Werk für Brasilien vorgelegt. Es ist ein verlässliches Nachschlagewerk über die europäische, die amerindische und die afrikanische Komponente der brasilischen Volkskultur, das lange Zeit seinen Wert behalten wird und an dem sich die künftige Forschung orientieren muß. Wir bewundern den Fleiß und die außerordentliche Gelehrsamkeit des Verfassers, der nicht nur ein sehr umfangreiches Material ausbreitet, sondern auch durch Vergleiche die Forschung fördert und den Ursprungsfragen nachgeht. Einschlägige Literatur ist bei jedem Stichwort angegeben. Auch über die geographische Verbreitung einzelner Erscheinungen innerhalb Brasiliens werden wir unterrichtet. Sitten, Gebräuche, Volksglauben (darunter das christlich-fetischistische Sektenwesen der Neger), Heiligenkult, Zauberberäuche, Soziologisches, Musikinstrumente, Tänze, Märchen und Legenden, Spiele und Speisen sind die behandelten Gegenstände. Nach der Seite der materiellen Kultur fordert das Werk noch Ergänzungen, so werden wir zwar über Reitzug (s. v. sela), Schiffstypen (jangada) und Fußbekleidung (alparcata) unterrichtet, doch vermissen wir weitere Einzelheiten über die Kleidung, Ausführungen über das Haus, die landwirtschaftlichen Geräte, die Keramik u. a. Einige wenige Artikel wurden von Mitarbeitern wie Veríssimo de Melo, M. A. Franceschini, L. H. Correia de Azevedo und H. Galvão beige-steuert. Außer dem Romanisten und Amerikanisten ist auch der Afrikanist an dem Werk interessiert, der sich hier bequem über das Fortleben afrikanischer Kultur (Joruba, Ewe, Bantu) orientieren kann. Das Instituto Nacional do Livro hat sich durch die Herausgabe des Werkes ein besonderes Verdienst erworben.

Einige Einzelheiten: alardo, cristãos-e-mouros, mourisca: vgl. für die Pyrenäenhalbinsel und Chile W. Giese, „Nordost-Cádiz“, Halle 1937, S. 216—220, und „Anales de la Facultad de Filosofía y Educación“ der Universidad de Chile, „Sección de Filología“, T. II, Cuad. 1, S. 26—28. — aluá: nicht von arab. heluon, sondern von arab. halwā ‚süße Speise‘. — Amazonas: Die portugiesische Tradition geht natürlich auf die Amazonen Kleasiens zurück, nicht auf die Amazoniens. — amuleto: Wenn schon Arbeiten über die Amulette in Italien zitiert werden, so sollte keineswegs fehlen H. Urtel, „Beiträge zur portugiesischen Volkskunde“, Hamburg 1928, S. 23—26, mit Abb. von 70 portug. Amuletten. — atabaque: arab. attabl, nicht attaplo. — Bertoldo: vgl. noch L. Biagioni, „Marcolf und Bertoldo und ihre Beziehungen“, Köln 1930. — Donzela Teodor: die Geschichte der Sklavin Tawaddud aus „1001 Nacht“ (436. bis 462. Nacht); sie fehlt in vielen Auswahl-sammlungen in europäischen Sprachen wegen der Länge

und des gelehrten Inhalts, wohl auch wegen des ausführlichen Abschnitts über den Beischlaf. Eine bequeme Ausgabe des arab. Originals erschien 1924 im Verlag J. Groß, Heidelberg. — Unter *figa* vermissen wir (für Portugal) einen Hinweis auf J. Leite des Vasconcelos, „A figa“, Porto 1925, und unter *gestos* einen solchen auf J. Leite des Vasconcelos, „Etnografia artistica III: A linguagem dos gestos“, Lissabon 1917. — *jôgo de dados*: ein weiteres berühmtes Beispiel des Würfelspiels im Mahâbhârata ist die Geschichte vom König Nala (III, 52—79), der gegen seinen Bruder Puskara Besitz und Reich verspielt. — *marimba*: dieses Instrument gelangt von Indien nach Afrika und von dort nach Amerika. — *ôvo*: Der Ostereier-Kult ist nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland, Rußland, Rumänien, Jugoslawien, Bulgarien verbreitet. — *parlenda*: vgl. deutsch „Edelmann, Bedelmann, Doktor, Pastor / Ratsherr, Bürgermeister, Schneider, Major“. — *rabeca*: aus arab. *rabâb*. — *Serração da velha*: Der aus Portugal stammende Brauch des „Zersägens der Alten“ ist die römische Sitte des Winteraus-treibens. In Portugal findet sich das Zersägen von Holz oder Kork (an Stelle der Alten) noch in Trás-os-Montes und im Alentejo, die Ablösung durch eine szenische Aufführung in der Beira, im Alentejo und auf Madeira, die Ablösung durch lärmende Belästigung alter Leute in Estremadura.

Wilhelm Giese.

Hogbin, Ian: Transformation Scene, The Changing Culture of a New Guinea Village. The International Library of Sociology and Sozial Reconstruction, Routledge and Kegan Paul, Ltd., London 1951. 326 Seiten.

Hogbin, Dozent für Anthropologie an der Universität Sydney, legt mit diesem Buch eine Monographie über das Dorf Busama an der Südküste des Huon-Golfes, Neuguinea, vor. In Busama wohnen heute etwa 600 Gawa' sprechende Melanesier. Sprachlich und kulturell gehören die Busama-Leute zu den durch St. Lehner bekannt gewordenen Bukawa (Neuhaus, Deutsch-Neuguinea, 1911, Bd. 3). Busama liegt gleich nördlich von Salamaua, das sich seit 1926 zu einer bedeutenden Hafenstadt entwickelt hat. Lae, heute Sitz der Verwaltung, hat nur einen großen Flugplatz. 1939 zählte die europäische Bevölkerung in Salamaua einige Hunderte.

Vor allem in der ersten Zeit des „Goldrausches“ stellte die Bevölkerung von Busama die damals so dringend benötigten Träger. Im März 1942 landeten die Japaner bei Salamaua, und bald kamen auch die Leute von Busama in Kontakt mit den neuen Herren, der nicht ohne Spannungen abließ. Zu Beginn des Jahres 1943 wurden die Japaner durch die australischen Streitkräfte von Westen aus zurückgetrieben. Sie zogen sich auf Salamaua zurück. Die Rekrutierung von Trägern und Arbeitskräften wurde immer rücksichtsloser. Erst im September 1943 konnte Salamaua endgültig zurückerobert werden. Sofort kam es an diesem Hafen zu großen Truppenkonzentrationen. Busama selbst wurde Lazarettort. Erst Anfang 1944 wurde der ganze militärische Apparat nach Lae verlegt. Der Strand von Busama aber diente noch lange Monate als Ausflugsziel, wo man nicht selten bis zu 500 Badende zählen konnte.

Vor diesem mehr als lebhaften Hintergrund vollzieht sich nun das Drama des Kulturwandels. Hogbin kommt es darauf an, herauszuarbeiten, daß der kulturelle Zustand vor dem Eintreffen der Europäer alles andere als statisch gewesen ist. Die Bewegung in der Kultur dieser Melanesier datiert nicht erst vom Tage des Kontaktes mit Europäern als der Stunde X (Malinowski), sondern dieser Kontakt gab der allgemeinen Fluktuation neue Richtungen, neue Impulse und neue Verzögerungen.

In einer meisterhaft durchgeführten Analyse der genealogischen Gesänge, der Mythen, der sozialen Struktur und vieler anderer Kriterien versteht es Hogbin, die Geschichte von Busama bis etwa 1750 zurückzuverfolgen. Der Grundstock der Bürger von Busama stammt von der Nordküste des Huon-Golfes aus der Umgebung von Bukawa, von wo sie während einer Trockenheit um 1750 ausgewandert sein müssen. Sie siedelten erst in Lutu an der Spitze der Halbinsel von Salamaua, zogen gegen 1835 weiter nach Norden und ließen sich in dem heutigen Busama nieder. Sehr bald aber erhielt die Siedlung Zuzug aus dem Norden aus der Gegend der Markham-Mündung. Diese Zuzügler waren von den kriegerischen Laiwamba nach Süden vertrieben worden. Darüber hinaus erhielt Busama seit 1840 ständig Zuwachs durch einzelne Familien aus Labu, Lae, Bukawa sowie aus Niederlassungen der Kila und anderer Kai im Hinterland. Zwischen 1895 und 1900 besuchten die ersten Europäer das Gebiet.

Die einzelnen Aspekte der Kultur werden in verschiedenen Kapiteln abgehandelt, wobei die Schilderung immer bemüht ist, den Wandel von der ältesten erfaßbaren Zeit bis zur Jetztzeit darzustellen. Das soziologische Kapitel zeigt, wie wenig sich im Grunde die gesellschaftliche Ordnung verändert hat. Gerade diese Seiten sind eine wertvolle Ergänzung zu den Schilderungen aus dem Kreise der Neuendettelsauer Missionare zur Kultur der Bukaua. Zum Handel erfahren wir, daß der so auffällige Tauschhandel nur im Bannkreis der verwandtschaftlichen Beziehungen stattfindet; Handel unter „Fremden“ nimmt stets die Formen kaufmännischer Transaktionen an. Die Reichweite des Handels einzelner Produktionszentren wird klar herausgearbeitet. Ein großer Raum ist natürlich der Geschichte und den Problemen der Eingeborenenverwaltung und neuerdings der Eingeborenen selbstverwaltung eingeräumt. Das religiöse Kapitel beruht wohl vorwiegend auf den Publikationen der deutschen Missionare, bringt aber eine vorzügliche Verarbeitung und Darstellung sowie Ergänzung dieses manchmal etwas wuchernden Materials.

Bei aller Klarheit und Sachlichkeit wird der Stil dieses schönen Buches getragen von einer deutlich spürbaren Liebe zum Land und seiner Kultur. Der Titel „Transformation Scene“ ist nicht als eine Beschränkung auf die letzten Jahrzehnte gedacht, sondern er postuliert das Programm einer historischen Betrachtungsweise. Und in diesem Sinne muß das Buch von Hogbin eine klassische Monographie genannt werden.

C. A. Schmitz.



# I. Abhandlungen und Vorträge

## Über die Palau-Inseln um 1790

Von  
Hans Plischke

Mit 1 Abbildung

In der Geschichte des Kontaktes der einst zum spanischen Kolonialbesitz gehörigen Palau-Inseln mit der Außenwelt leitet der Schiffbruch, den der Kapitän Henry Wilson im Juli 1783 mit dem der Englisch-Ostindischen Kompagnie gehörigen Schiff „Antelope“ vor dem Riff der Insel a Ulong, einer der Palau-Inseln, erlebte, eine neue, durch Europa bestimmte Zeit ein. Auf einem von den Schiffbrüchigen erbauten Fahrzeug verließen die Engländer Anfang November a Ulong, erreichten am 30. November Makao und betraten am 14. Juli 1784 in Portsmouth englischen Boden. Über die Erlebnisse, die Henry Wilson und seine Gefährten während des monatelangen Verweilens unter den freundlichen, hilfsbereiten Palau-Insulanern hatten, wurde das ausgehende 18. Jahrhundert eingehend unterrichtet. Der Engländer Georg Keate bearbeitete die Tagebücher Wilsons sowie die Aussagen der Seeleute, die an der Fahrt teilgenommen hatten, und die sonst über diese abenteuerliche Reise vorhandenen Zeugnisse und stellte daraus ein Werk: „An account of the Pelew-Islands“, London 1788, zusammen, das seinerzeit großes Aufsehen erregte — nicht nur in England, sondern auch auf dem Kontinent, wo Georg Forster 1789 eine Übersetzung in das Deutsche gab, die noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen Neudruck erlebte<sup>1)</sup>. Durch den im Sinne der Aufklärungszeit kulturphilosophisch durchgesetzten Bericht über diesen unglücklichen Vorfall erwarben sich die am überseeischen Leben interessierten abendländischen Kreise Kenntnisse über die bis dahin so gut wie unbekannt gebliebene, im fernen Südmeer gelegene Inselgruppe und das Dasein, das die Eingeborenen dort führten, insbesondere über deren Sitten und Bräuche, deren gesellschaftliche Ordnung, über die Art ihres Königtums und den menschlich anziehenden, klugen Herrscher von a Ulong. Man nahm an diesen Dingen wohl um so größeren Anteil, weil der König von a Ulong, Abba Thulle, seinen zweiten Sohn, Lee Boo, dem Kapitän Henry Wilson zusammen mit einem malaiischen Diener anvertraut hatte, damit er ihn mit nach England nahm und mit der fremden, der europäischen Welt zum Nutzen seiner Heimat vertraut machte. Bis zur Abfahrt der „Antelope“ am Mittwoch, dem 12. November 1783, blieb der König an Bord und nahm zärtlich Abschied von seinem Sohn. In England lebte Lee Boo in Rotherhithe bei London im Hause des Kapitäns Wilson und besuchte eine Schule. Mitte Dezember 1784 erkrankte er nach ungefähr fünf Monaten Aufenthalt an den Blattern, denen er am 27. Dezember erlag. In seinem Nachlaß fand man die Samen von allerlei nutzbaren Pflanzen, die er in seine Südsee-Heimat einzuführen sicherlich beabsichtigt hatte. Er wurde auf dem Kirchhof von Rotherhithe beigesetzt, und die Englisch-Ostindische Kompagnie errichtete ihm dort ein Denkmal mit folgender Aufschrift: „Dem Andenken des Prinzen Li Bu, eines Eingeborenen der Pelew- oder Palau-Inseln und Sohnes des Abba Thulle, Rupacks oder Königs der Insel Cururaa, der den 27. Dezember 1784 in einem Alter von 20 Jahren dieses Leben verließ, errichtete diesen Stein die ehrbare Vereinigte ostindische Compagnie, als ein Zeugnis der Hochachtung für die menschenfreundliche und liebevolle Behandlung, welche sein Vater der Mannschaft ihres in der Nähe seiner Insel in der Nacht des 9. August 1783 gescheiterten Schiffes „Antelope“ angedeihen ließ.“

<sup>1)</sup> G. Keate und G. Forster: Der Schiffbruch der Antelope. Leipzig (Thomas-Verlag).

Das Leben und Schicksal des jungen Lee Boo erregte die Aufmerksamkeit der westlichen Welt, die unter dem Einfluß der wissenschaftlichen wie philanthropen Zielsetzungen der Aufklärungszeit sich im Bann dieses tragisch gescheiterten Versuchs der Erziehung eines „Wilden“ in den Errungenschaften der europäischen Zivilisation befand. Dies wird deutlich durch einen besonderen Abschnitt, den Georg Keate am Schluß des von ihm bearbeiteten Berichtes über die Expedition Wilsons in Gestalt einer Lebensbeschreibung des Prinzen Lee Boo gab, ferner durch ein zunächst in England erschienenenes Büchlein, das bis zum Jahre 1814 13 Auflagen<sup>2)</sup> erlebte und von dem auch eine deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: „Interessante und rührende Geschichte des Prinzen Li-Bu, eines Eingeborenen der Pelew-Inseln, von Capitain Wilson nach England gebracht. Aus dem Englischen. Leipzig 1792.“ Damit gliedert sich Lee Boo in eine Reihe von Südsee-Insulanern ein, die während des 18. Jahrhunderts von den Seefahrern mit nach Europa genommen wurden, um dort die fremde Zivilisation kennenzulernen und nach der Rückkehr in die Heimat ihren Landsleuten zu deren Segen, zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt darin Lehrmeister sein zu können. Alle diese menschenfreundlichen Hoffnungen haben sich nicht erfüllt, selbst dann nicht, wenn die betreffenden Eingeborenen nach kürzerem oder längerem Aufenthalt in der Fremde, nach solchen Studienfahrten in die Zivilisation ihre Heimat wieder erreichten. Sie gingen schnell und restlos wieder in die ihnen vertrauten Lebensverhältnisse der Väter ein, für die sie allerhöchstens einige, meist sogar überflüssige Erinnerungsstücke an ihre große Reise behielten<sup>3)</sup>.

Im Jahre 1791 wurde ein solcher Versuch mit Palau-Insulanern wiederholt, und zwar durch den im Dienste der Englisch-Ostindischen Kompagnie stehenden Kapitän John McClure. Es handelt sich um einen Mann und zwei Frauen, die von der Insel a Ulong, wo Abba Thulle noch herrschte, durch die Engländer mit nach Makao genommen und nach kurzer Zeit von dort wieder in die Heimat zurückgebracht wurden. Diese Palau-Insulaner sind durch ein auf überaus fein gewebten Stoff gemaltes, 76 cm hohes und 56 cm breites Ölgemälde festgehalten, das in Makao angefertigt worden sein muß. Es kam nach London und dort in den Besitz des damals angesehenen, einflußreichen englischen Gelehrten Sir Joseph Banks, der es um 1795 dem Göttinger Naturforscher Johann Friedrich Blumenbach als Geschenk überwies. Daher befindet es sich im Besitz des Instituts für Völkerkunde der Universität Göttingen und trägt folgenden, von Blumenbach selbst geschriebenen Vermerk: „Ein Pelew-Insulaner mit seinen zwey weibern. In Schina und zwar von einem schinesischen Mahler gemahlt. erhalten von Sir Joseph Banks.“ Weitere direkte Quellenunterlagen, die die Angaben Blumenbachs bekräftigen würden, sind nicht nachzuweisen.

Der Palau-Insulaner steht auf dem Gemälde zwischen den beiden Frauen. Er ist etwa 30 cm größer als diese und in der Körperfarbe dunkler gehalten. Die eine der Frauen hebt sich durch eine helle Hautfarbe heraus. Die Haare der drei Personen sind schwarz und von kräftiger, aber keineswegs straffer, sondern fast gekräuselter, wellig-lockiger Art. Die Augen und Augenbrauen erscheinen dunkel. Der malaische Typ ist verhältnismäßig gut getroffen. Der Mann und die beiden Frauen sind jedoch nicht mit der auf den Palau-Inseln für beide Geschlechter verbindlich gewesenen Tatauierung geschmückt. Der Mann trägt, wie es in der alten Zeit auf dieser Inselgruppe selbst bei Königen und Adligen Gewohnheit war, keine Kleidung. Er geht nackt und hält in der rechten Hand einen Speer, der eine aufgesetzte dunkelbraune Spitze mit Widerhaken besitzt. Die Hauptwaffe war auf den Palau-Inseln in der Tat der Speer, in

<sup>2)</sup> The History of Prinze Lee Boo, London 1789. Ein wohl letzter Neudruck erschien London 1834.

<sup>3)</sup> Hans Plischke: Kulturgeschichtliche Studien über die Grundlagen der Entdeckungserfolge der Seereisen am Ende des 18. Jahrhunderts. In: Petermanns Geographische Mitteilungen. Jg. 1938. S. 119 ff. Tahiti und Göttingen um 1780. In: Gabe des Geschichtsvereins für Göttingen und Umgebung. Göttingen 1938. S. 5 ff.



Palau-Insulaner

Ein Ölgemälde aus der Zeit um 1791.

Im Besitz des Institutes für Völkerkunde, Göttingen.



dessen Gebrauch die Jugend schon früh geschult wurde. Eine der größten Tapferkeitsübungen im Archipel bildete das Speerwerfen, wobei die Streiter die auf sie geworfenen Speere abfangen mußten. Der Schaft bestand in der Regel aus Rohr. Fast alle Spitzen der Palau-Speere zeichneten sich durch Widerhaken aus. Sie waren aus braunschwarzlichem Palmholz gearbeitet. Der Speerschaft auf dem Gemälde läßt eine bunte Umwicklung erkennen, bei der rötliche und grau-grünliche Streifen abwechselnd folgen. Ein ethnographischer Beleg für diesen bei Häuptlingsspeeren durchaus möglichen Schmuck des Speerschaftes läßt sich aus dem 19. Jahrhundert für die Palau-Inseln nicht erbringen. Über der linken Schulter des Mannes hängt mit dem Griff auf der Brustseite, mit der Klinge auf dem Rücken eine Axt in Gestalt des zur Behauung des Holzes auf den Palau-Inseln benutzten, aber auch für jede Handhabung nützlichen Dechselfs. Die beiden Frauen zeigen die auf den Palau-Inseln üblich gewesene Hüftschnur und Schurze in roter Farbe, die aus einem Vorder- und Hinterpolster bestehen. Die roten Schurze waren einstens die wertvollsten und schönsten, aber schon im 19. Jahrhundert völlig außer Gebrauch gekommen. Die eine Frau trägt in der rechten Hand ein mit Ornamenten geziertes Deckelgefäß aus dunkelbraunem Holz, das an einem Strick gehalten wird, die andere ein deckellofes, rundes Gefäß mit Aufhänger, das wohl als eine Tonschale anzusehen ist. Die Schmuckmuster des hölzernen Deckelgefäßes müssen nach den ethnographischen Gegebenheiten als Perlmuttereinlegearbeiten erklärt werden, wie sie gerade bei hölzernen Deckelgefäßen auf den Palau-Inseln angebracht wurden. Die Töpferei wurde auf der Inselgruppe von den Frauen betrieben und erzeugte Behälter zum Aufhängen, die in der Form ähnlich den auf den Palau-Inseln auch gebräuchlichen, aufhängbaren Holzgefäßen waren.

Im Hinblick auf das Alter dieses Gemäldes, das über die immerhin um 1795 in Europa noch verhältnismäßig unbekannten Palau-Inseln unterrichtet, und unter Hinweis auf die Tatsache, daß dem bewährten Südseeforscher Augustin Krämer<sup>4)</sup> in seiner umfangreichen, vielbändigen, auch in den entdeckungsgeschichtlichen Abschnitten sorgfältigen Palau-Monographie dieses wertvolle Bild entgangen ist, sei aus zeitgenössischen Quellen Inhalt und Bezug des Gemäldes aufgedeckt. Dies ist um so gerechtfertigter, als es sich um ein Bild handelt, dem zweifellos das Streben rassen- und völkerkundlicher Treue zugesprochen werden kann. Diese ergibt sich — das ist geistesgeschichtlich bedeutsam — aus einer der wissenschaftlichen Aufgaben der Aufklärungszeit, aus der im 18. Jahrhundert vornehmlich gepflegten Geschichte der Menschheit.

Der Bericht über die Reise des Kapitäns John McClure, den der Oxforder Reverend J. P. Hockin<sup>5)</sup> zusammengestellt hat, gibt über die drei Palau-Insulaner folgende Einzelheiten. Als McClure mit seinem im Dienst der Englisch-Ostindischen Kompagnie stehenden Schiff nach erfolgreicher, spannungsloser, auf a Ulong verbrachter Handelstätigkeit zur Abfahrt gerüstet war, erklärten sich zwei Männer und zwei Frauen bereit, die Fahrt nach Makao mitzumachen. Sie erschienen an Bord, und ihre zahlreichen Verwandten zeigten laute, tiefe Trauer beim Abschiednehmen. Unter dem Eindruck solch erregenden Verhaltens schlug der englische Kapitän vor, die Insulaner sollten wieder an Land zurückgehen und in der Heimat bleiben. Sie baten jedoch, mitfahren zu dürfen; man möchte ihnen erlauben, eine halbe Stunde zu heulen, dann würden sie ruhig und zufrieden abreisen. Eine Frau schnitt schließlich drei Locken vom Haupthaar ihrer Tochter, um sie als Erinnerung zu behalten. Dann trennten sich die Einheimischen, wie der Bericht entnehmen läßt, vergnügt voneinander. Jedoch verließ bald darauf einer der Männer, der sich nicht behaglich fühlte,

4) A. Krämer: Palau. 5 Bde. Hamburg 1917-29.

5) J. P. Hockin: a supplement to the account of the Pelew-Islands etc. London 1803. J. P. Hockins Bericht von den neuesten Reisen nach den Pelew-Inseln. In: Bibliothek der neuesten Reisebeschreibungen von Sprengel und Ehrmann. Bd. 23. Weimar 1805.

das Schiff und kehrte an Land zurück, so daß nur noch ein Mann mit zwei Frauen, deren Väter im Kriege gefallen und die daher vom König adoptiert waren, an Bord blieben. Im März 1792 kehrte Kapitän McClure mit dem Schiff „Panther“ aus Makao nach den Palau-Inseln zurück. An Bord befanden sich die drei Insulaner, die nun ihren Landsleuten von den ungewohnten, seltsamen Reiseerlebnissen berichten mußten. Dabei erzählten sie auch von ihren Eindrücken, die sie über die Engländer und Chinesen gewonnen hatten. McClure betonte, die Palau-Leute hätten die Chinesen als weibische, betrügerische Leute, die Engländer hingegen als ein braves, kriegerisches Volk beschrieben. Sie hätten auch Angaben über die Mächtigkeit englischer Schiffe gemacht, die sie in Makao gesehen hatten, und ein englisches Kriegsfahrzeug in der Größe mit der ihrer Heimatinsel verglichen. Zu erwähnen ist der Vollständigkeit halber noch, daß man die drei Palau-Insulaner in Makao gegen Pocken impfte. Dies geschah wohl auf Grund der Erfahrung, die man mit Lee Boo hatte machen müssen, der in England an dieser Krankheit gestorben war. Ein amerikanischer Seemann, Amasa Delano<sup>6)</sup>, der mit McClure von Makao nach den Palau-Inseln fuhr, rühmt die menschenfreundliche, stets gerechte Behandlung, die McClure und seine Offiziere überall den Eingeborenen zukommen ließen, bringt aber über die drei Insulaner keine Angaben. Später sind wiederholt Palau-Insulaner mit fremden Handelsschiffen für kürzere Zeit mit in den Malaiischen Archipel oder nach süd- und ostasiatischen Häfen gefahren. So erwähnt der Zoologe Karl Semper<sup>7)</sup> aus der Zeit um 1860 einen jungen Palau-Insulaner, der sich nach Manila begeben hatte, um das fremde Leben aufzusuchen, und der nun mit ihm der Heimat wieder zustrebte.

Das Ölgemälde aus Makao und sein Weg über den am Ende des 18. Jahrhunderts hochangesehenen englischen Naturforscher Sir Joseph Banks in London nach Göttingen, wo Johann Friedrich Blumenbach auf Grund der gerade in jener Zeit großen Forschungsreisen im Stillen Ozean zur Aufstellung der malaiischen Varietät kam, die die von Carl Linné gegebene Einteilung der Menschheit in vier Arten ergänzte, legt beredtes Zeugnis ab von den wissenschaftlichen Interessen der Aufklärungszeit, die innerhalb der Erforschung des gesamten Naturreichs einen erhöhten Anteil am Menschen und seinen Lebenszuständen nahm. Blumenbach erhielt das Bild sicherlich als Beleg für die malaiische Varietät, für die er Sir Joseph Banks<sup>8)</sup> noch weitere Materialien verdankte, darunter den Schädel eines Tahitiens, zwei Australierschädel aus der Gegend von Sydney und Bilder, die Joseph Banks als Teilnehmer der ersten Weltumsegelungsfahrt von James Cook (1768/71) an Ort und Stelle von Bewohnern des Südmeeres, darunter von Neuseeländern hatte anfertigen lassen.

<sup>6)</sup> A. Delano: *Narrative of voyages and travels*. Boston 1807.

<sup>7)</sup> K. Semper: *Die Palau-Inseln im Stillen Ozean*. Leipzig 1873, S. 13.

<sup>8)</sup> H. Plischke, *Die malayische Varietät Blumenbachs*. In: *Zeitschrift für Rassenkunde*. Bd. 8. (1938), S. 225 ff.

# Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes

Von  
Rafael Karsten

Mit 3 Abbildungen

Der Medizinmann der südamerikanischen Indianer ist nur selten von Ethnologen eingehend behandelt worden. Professor M. Gusinde hatte vielleicht recht, wenn er in seinem Vortrage beim Amerikanistenkongreß in Hamburg feststellte, daß eine begriffliche Klarstellung noch nicht erreicht sei und daß der Medizinmann in Südamerika durchaus nicht in dem einheitlichen Bilde erscheint wie der „medicine-man“ in North Amerika oder der Schamane bei den arktischen Völkern. Sein Charakter und seine Tätigkeit ist bisweilen auch vollständig mißverstanden worden. In seinem damaligen Vortrage faßte Gusinde seine eigene Auffassung in folgenden Worten zusammen: „Bei den alltäglichen Körperverletzungen, Krankheiten und physischen Leiden braucht man eigentlich den Medizinmann nicht zu befragen. Diese Krankheitsbehandlung folgt nach einer uralten Praxis auf Grund langer Erfahrung mit den erprobten Stoffen. Gänzlich verschieden davon ist das Vorgehen und die Zielstrebigkeit des Medizinmannes bei seiner spezifischen Betätigungsweise, wodurch er weniger oder gar nicht auf das körperliche Leiden oder die Leibeskrankheit einwirkt, als vielmehr auf die Phantasie, auf die Einbildung oder Vorstellung, auf das seelische Leiden des ‚Patienten‘. Er ist demnach weniger ein Heilkünstler oder Quacksalber als vielmehr und hauptsächlich ein ‚Seelsorger oder Seelenarzt‘. Die Leute wenden sich an ihn vor allem und fast nur bei seelischer Bedrücktheit, bei schlimmen Ahnungen und in Angstzuständen, bei außergewöhnlichen Naturerscheinungen und allgemeinen Nöten“ usw. Soweit Professor Gusinde.

Ich selbst habe eine von der obenerwähnten etwas abweichende Auffassung von der Psychologie und Tätigkeit des südamerikanischen Medizinmannes, die sich auf Beobachtungen gründet, die ich unter von der Zivilisation ganz unberührten Stämmen im Gran Chaco und am oberen Amazonas gemacht habe. Ich werde hier besonders die Vorstellungen der im östlichen Ecuador und Peru wohnenden Jibaro-Indianer behandeln, die ich etwa drei bis vier Jahre studiert habe, und deren Medizinmänner meines Erachtens als für die südamerikanischen Indianer besonders typisch betrachtet werden können.

Der Medizinmann oder Zauberarzt spielt unter den Jibaros eine bedeutende Rolle. Seine hauptsächliche Aufgabe ist, Krankheiten zu senden oder Krankheiten zu heilen; er ist also wesentlich ein Arzt, aber ein Arzt, der seine Kunst zugunsten wie zum Schaden seiner Mitmenschen verwenden kann. Die Pflicht des Medizinmannes ist natürlich, die Feinde seines eigenen Stammes mit Zauberkünsten zu vernichten, und andererseits, die von fremden feindlichen Zauberärzten verursachten Krankheiten zu heilen. Leider kommt es unter den Jibaro-Indianern häufig vor, daß Zauberärzte ihre Kunst auch gegen Mitglieder ihres eigenen Stammes verwenden, und da unter diesen Wilden Blutrache auch innerhalb des eigenen Stammes vorkommt, wird ein solcher Frevel immer mit dem Tode bestraft.

Die professionellen Medizinmänner der Jibaros können also sowohl weiße wie schwarze Magie ausüben. Aber außerdem sind viele ältere Männer, besonders die Häuptlinge, ohne professionelle Zauberärzte zu sein, mehr oder weniger zauberkundig, und diese scheinen ihre Kunst ausschließlich oder doch vorzugsweise zum Schaden anderer Menschen zu verwenden. Alte Krieger und



Häuptlinge bekämpfen nämlich ihre Feinde nicht nur mit natürlichen Waffen, sondern auch mit der übernatürlichen Waffe, die *tunchi* — der Zauberpfeil — genannt wird. — Die Jibaros haben nur einen Namen, um einen Medizinmann oder Zauberarzt zu bezeichnen: *wishinyu*. Das Stammwort ist *wi*, was „Ich“ bedeutet. Der Zauberarzt beginnt nämlich seine Beschwörung immer mit diesem Worte, indem er seine Persönlichkeit und die Kraft seines Willens betont, mit dem er imstande ist, den bösen Dämon zu beherrschen.

Um unter den Jibaros Medizinmann zu werden, braucht man nicht dazu besonders veranlagt zu sein, etwa durch Leichtigkeit in Ekstase zu fallen oder dergleichen. Diese Fähigkeit wird allmählich künstlich erzeugt, wobei Tabak und gewisse andere narkotische Mittel eine wichtige Rolle spielen. Man wählt diesen Beruf wie irgendeinen anderen; aber jedermann weiß, daß es ein gefährlicher Beruf ist, denn viele Medizinmänner fallen jährlich der Rachsucht ihrer Feinde zum Opfer. Die Initiation hat den Zweck, den Novizen im allgemeinen „hart“ gegen die bösen Geister zu machen, aber zugleich muß er das besondere Gift in seinem Körper aufnehmen, das ihn befähigt, seine Kunst auszuüben. Das Gift bekommt er gegen Zahlung eines bestimmten Preises von einem älteren Medizinmanne, der zugleich für einige Zeit sein Lehrer wird. Der ältere Medizinmann läßt den Zauberpfeil, *tunchi*, aus seinem eigenen Munde direkt in den Mund des Novizen gleiten, nebst einer kleinen Menge Tabaksaft und Speichel. Jetzt hat der Novize das geheimnisvolle „Etwas“ empfangen, das aus ihm selbst einen Zauberer machen wird. Das Gift fließt mit dem Blut durch seine Adern, durchdringt seinen ganzen Organismus, und etwas davon ist stets in seinem Munde vorhanden, etwa wie bei einer giftigen Schlange, die Gift im Munde trägt. Immerhin muß das Gift, um wirksam zu werden, zuerst gebührend „reifen“. Das scheint unter den Jibaros gewöhnlich sechs Monate bis zwei Jahre in Anspruch zu nehmen. Das Gift ist reif, wenn der künftige Medizinmann sich als fähig erweist, einen Menschen zu verhexen. Diese Übergangszeit ist für ihn sehr kritisch. Das Gift, das er in seinem Körper empfangen hat und das dazu bestimmt ist, eine gefährliche Waffe gegen seine Feinde zu werden, kann unter ungünstigen Umständen seinen eigenen Untergang herbeiführen. Das wird geschehen, falls er nicht während der kritischen Zeit streng fastet und gewisse andere Vorsichtsmaßregeln beobachtet. Während der fünf ersten Tage, nachdem er den *tunchi* empfangen hat, kann er nur grüne gekochte Bananen, in Wasser zerstoßen, essen; auch das gewöhnliche Yukabier ist ihm verboten. Tabakwasser nimmt er aber in großen Mengen zu sich, sowohl durch den Mund wie durch die Nase. Auch das narkotische Getränk, das die Jibaros *natema* nennen — aus der giftigen Liane *Banisteria caapi* bereitet —, trinkt er jeden Abend, um die Dämonen zu sehen, die ihm helfen werden, ein Zauberer zu werden. Die wichtigsten von diesen Dämonen sind der Anaconda-Dämon (die Riesenschlange, *Eunectus Murinus*) und sein „Bruder“, ein Wassermonstrum, das die Jibaros *tsungi* nennen. Der Körper der Riesenschlange wird nämlich als die äußerste Quelle der Zauberei betrachtet, und dieses Monstrum wird auch am häufigsten von den Medizinmännern angerufen. — Nach den fünf Tagen wird das Haar des Novizen kurz geschoren, und er nimmt ein zereemonielles Bad in einem Wasserfall im Walde, wohin er sich zurückgezogen hat. Während der folgenden Monate, oder bis das Gift endlich reif geworden ist, muß er folgende Regeln in Hinsicht auf seine Lebensweise beobachten: Seine Speise besteht hauptsächlich aus gekochten und in Wasser zerstoßenen Bananen. Beim Essen darf er die Speise nicht mit seinen Fingern anrühren, er verwendet vielmehr dabei kleine Holzstäbchen. Schweinefleisch und Hühnerfleisch zu essen ist ihm streng verboten. Ersteres scheut er dermaßen, daß, wenn Schweinefleisch in einem Hause, wo er verweilt, gekocht wird, er sogar vermeidet, den Dampf, der aus dem kochenden Topfe emporsteigt, einzuatmen. Es ist ihm auch verboten, das Fleisch des großen Nagetieres, das auf spanisch

*guanta* genannt wird — *Coelogenys paca* — zu essen, weil die Medizinmänner häufig die Schnurrhaare dieses dämonischen Tieres verwenden, wenn sie Leute verhexen wollen. Noch mehr scheut der Medizinmann, auch später, das Gürteltier. Er vermeidet es nicht nur, das Fleisch dieses Tieres zu essen, sondern sogar es anzusehen. Wenn ein Medizinmann zufällig einem Gürteltier begegnet, verschließt er sogleich die Nasenlöcher mit seinen Fingern oder bedeckt das Gesicht mit einem Tuch, um zu vermeiden, den dumpfigen Geruch, den das Tier ausstrahlt, einzusatmen. Der Zauberpfeil (*tunchi*), den er trägt und der zugleich als ein lebendiges dämonisches Wesen angesehen wird, könnte — wie die Indianer sagen — sich „zurückziehen“ oder sich erschrecken, was den Tod des Medizinmannes herbeiführen könnte. Er nimmt deswegen sogleich Tabakwasser zu sich, um die bösen Wirkungen des Tieres zu vernichten. Der Genuß von Schweinefleisch oder anderer verbotener Speisen würde dieselben schweren Folgen für ihn herbeiführen. Mit Varvascogift gefangene Fische darf er nicht essen. Auch in diesem Falle würde der *tunchi* „erschrecken“ und sich zurückziehen. Von den größeren Fischen, die zu essen ihm erlaubt sind, darf er niemals den Kopf essen, was ihm schaden würde. Unter den anderen diätetischen Vorschriften sind die folgenden von psychologischem Interesse. Affenarten darf er nur zwei essen, nämlich den gewöhnlichen kleinen Nachtaffen, *uhúkuma*, „weil die Medizinmänner nachts oder im Dunkel zu arbeiten haben wie die Nachtaffen“, und den Spindelaffen, *tsiri*, „weil er sehr intelligent und geschwind in seinen Bewegungen ist, wie auch der Medizinmann sein muß“. Von anderen Fischen ißt er eine Art Wels, *nacúmbi* genannt, weil er sehr scharfe Flossen hat, die den Dornen oder Stacheln ähnlich sind, die von Medizinmännern verwendet werden, wenn sie Leute verhexen. Aus demselben Grunde ißt er einen anderen kleinen Fisch, der *yutúi* genannt wird. Er ißt Wespen wegen ihrer giftigen Stacheln und kleine Dornen, die der dämonischen dornigen Chontapalme entnommen sind, weil er diese Stacheln und Dornen als „Zauberpfeile“ verwenden wird. Er ißt eine Art Schildfisch, der am steinigten Boden einiger Flüsse gefunden wird, wo sie sich an den Steinen festsaugen; in derselben Weise verfährt der Medizinmann, wenn er die Krankheit aus dem Körper des Patienten aussaugt. Von Vögeln ißt er besonders den Specht, weil er die Stämme der Bäume beklopft und aufmerksam horcht, wo der Wurm sich befindet; in derselben Weise verfährt der Medizinmann, wenn er zu erforschen sucht, wo das Übel im Körper des Patienten seinen Sitz hat, um es herauszuziehen.

Der Novize hat außerdem noch andere Vorsichtsmaßregeln zu beobachten. Geschlechtlicher Verkehr z. B. ist ihm streng verboten. Kein verheiratetes Paar darf in demselben Hause wohnen wie er, und seine Speise darf nur von einem unverheirateten Manne oder einer Jungfrau bereitet werden.

Wenn er gegen diese Regeln verstößt, werden die Folgen für ihn verhängnisvoll. Das mystische Gift, das er in seinem Körper aufgenommen hat, wird nicht reifen, sondern wird im Gegenteil seinen Tod herbeiführen. Natürlich wird er auch von seinem Lehrer in den Geheimnissen der Zauberkunst mündlich unterrichtet, wobei er von den besonderen Zaubерliedern, die bei verschiedenen Gelegenheiten gesungen werden, von den Zauberpfeilen, die verwendet werden müssen usw., Kenntnis bekommt.

Der geheimnisvolle Zauberpfeil des Medizinmannes wird, wie erwähnt, *tunchi* genannt. Ein anderer Name dafür ist *tsinsáka*, der nicht nur den Zauberpfeil des Zaubersarztes bezeichnet, sondern auch den vergifteten Pfeil, mit dem der Indianer die Tiere des Waldes erlegt. Ein interessanter Parallelismus ist in der Tat vorhanden zwischen dem vergifteten Pfeil des indianischen Jägers und dem Zauberpfeil des Zaubersarztes. Es ist in diesem Zusammenhange ferner von Interesse, hervorzuheben, daß die den beiden Erscheinungen zugrunde liegende Idee ohne Zweifel der Biß der giftigen Schlange ist. In allen Teilen

des tropischen Südamerikas scheinen die giftigen Schlangen dieselbe bedeutende Stellung in der Dämonenwelt der Eingeborenen einzunehmen; keine Erscheinung der natürlichen Umwelt hat die Phantasie der Indianer stärker in Bewegung gesetzt. Nach ihrer Vorstellung dringt mit dem Gift des Reptils ein böser Geist in den Körper der gebissenen Person und führt den Tod herbei. Aber die Indianer gehen in ihrer Theorie noch weiter: der böse Geist war in der Tat nichts anderes als die Seele eines bösen, vielleicht noch lebenden Zauberers, die gelegentlich in dieses Reptil hineingeschlüpft war, um einem Feind zu schaden und ihn zu töten. Der Biß der Schlange war in der Tat der Zauberpfeil des Zauberers, der Dämon nichts anderes als seine dämonische Seele, die wiederum identisch ist mit dem Gift, von dem sein ganzer Organismus durchdrungen ist. Diese Vorstellungen finden sich jedenfalls unter allen Jibarostämmen.

Der Biß der giftigen Schlange, der mystische Zauberpfeil des Zauberarztes und das Gift, mit dem der Indianer seine Pfeile vergiftet, sind also drei Erscheinungen, die in der Vorstellung der Indianer eng miteinander assoziiert werden. Ich glaube sogar die Vermutung aussprechen zu können, daß ursprünglich gerade die giftigen Schlangen den Indianern die Idee zur Herstellung ihres Pfeilgiftes eingegeben haben. Der Zauberer trägt das Gift, das er mit seinem Zauberpfeile gegen sein Opfer aussendet, im Munde, gerade wie die Giftschlange das Gift im Munde trägt. Wenn der Zauberer seinen Pfeil entläßt, pfeift oder zischt er, wie die zornige Schlange zischt, ehe sie ihrem Opfer den todbringenden Biß versetzt. Der „Pfeil“ des Zauberers kann freilich verschiedene Formen annehmen; er kann nicht nur die Form eines gewöhnlichen kleinen Pfeiles haben, sondern auch die eines Chontadornes, die eines Haares von irgendeinem dämonischen Tiere usw. Der Zauberer schnellt seinen Pfeil aus dem Munde mit einer blasenden Bewegung und einer Geste mit dem Finger, genau wie der mit einem Blasrohr schießende Indianer den vergifteten Pfeil durch eine Blasbewegung entsendet.

Über die Methoden der Zauberarzte konnten die Indianer mir manches erzählen. Sie verfahren natürlich nicht immer in derselben Weise, sondern richten sich nach den Umständen. Gewöhnlich operiert der Zauberer nachts oder im Dunkeln, wenn die bösen Geister auch sonst in Bewegung sind. Er muß sich für seine Operation durch Fasten, Trinken von Tabakwasser usw. vorbereiten. Wenn er den Zauberpfeil aussenden will, hustet er und räuspert etwas aus, das er mit den Fingern zu greifen scheint; er murmelt eine Beschwörung, indem er den Pfeil — der als ein personifiziertes dämonisches Wesen betrachtet wird — anredet. Der Name der betreffenden Person muß immer erwähnt werden. Wenn sein Name z. B. Andiche ist, sagt er:

<i>Amuésha, tinsáka,</i>	das ist: „Du dämonischer Pfeil,
<i>Andiche numba umarta,</i>	Ich befehle dir, das Blut Andiches zu trinken
<i>namánkisha yuota,</i>	und sein Fleisch zu essen,
<i>kuranta mātinyu;</i>	damit er bald stirbt.“

Sodann entsendet er den unsichtbaren Pfeil mit einer blasenden Bewegung. Das Opfer kann ganz nahe sein, der Zauberer kann seinen Feind aber auch von fern treffen. Er kann sich z. B. im Dunkel an das Haus heranschleichen, wo der Betreffende sitzt, sich ruhig mit seinen Freunden unterhaltend. Der Zauberer sendet seinen Pfeil gegen ihn, z. B. durch eine Spalte in der Wand. Der Indianer im Hause wird dann plötzlich einen heftigen Stich in seiner Brust fühlen und sagt zu seinen Kameraden: „Ich fühle Schmerzen, etwas ist mir geschehen, sicherlich bin ich verhext worden.“ — Der Zauberer, der sein Werk getan hat, schleicht davon.

Ich füge in diesem Zusammenhange hinzu, daß, wenn ein Indianer aus irgendeinem Grunde überzeugt worden ist, daß jemand ihn verhext hat, er



auch wirklich krank wird, und häufig stirbt er, wie es scheint, aus lauter Einbildung. Das alles bewirkt die Autosuggestion, aber natürlich kann die Autosuggestion andererseits auch bewirken, daß ein Mediziner seines eigenen Stammes ihn durch seine Zauberkünste wirklich heilen kann.

In vielen Fällen sendet der Zauberer seinen Pfeil gegen sein Opfer durch irgendein dämonisches Tier, das dann als Vehikel für den Pfeil dient. Ein solches dämonisches Tier wird *tunchima* genannt, was ungefähr „verhext“ bedeutet. Jaguare und andere Katzentiere, giftige Schlangen und die meisten Nachtvögel figurieren unter diesen dämonischen Tieren. Auch giftige Insekten, wie Wespen und die große schwarze Ameise, *tucandera*, ebenso wie die Skorpione, spielen in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle. Besonders Vögel werden als Träger des Zauberpfeils erwähnt, sie können ja in kurzer Zeit weit fliegen, um die Aufträge des Zauberspezialisten auszurichten. Solche Zaubervögel sind die meisten Raubvögel und Nachtvögel, aber auch andere, die durch ihre Stimmen und Gewohnheiten geeignet sind, in den Indianern abergläubische Vorstellungen hervorzurufen.

Weiter können die Zauberspezialisten der Jibaro-Indianer durch ihren bloßen Blick verhexen. Dem Indianer ist das Auge „der Spiegel der Seele“ auch in dem Sinne des Wortes, daß er den dämonischen Zauberpfeil mit einem durchdringenden Blicke gegen sein Opfer senden kann. „Der böse Blick“ heißt *tuna hi*; *tuna hi ischama*, „das böse Auge hat es gesehen“, sagen die Indianer, wenn sie z. B. ihre neubesäten Äcker ganz gelb und von der Sonne ausgedorrt finden. Das Wort *hi* bedeutet übrigens auch „Feuer“, was in diesem Zusammenhang von Interesse ist. Die Wirkungskraft des bösen Blickes wird durch die rote Gesichtsbemalung erhöht, die besonders um die Augen herum angebracht wird. Überhaupt treten die Jibaro-Indianer niemals in ein fremdes Haus hinein, ohne das Gesicht vorher rot bemalt zu haben, besonders die Gegend um die Augen. Diese Bemalung kann sowohl einen magischen Schutz für ihn selbst gegen vermutliche böse Einflüsse seitens des Wirtes bewirken, als auch ein Mittel zur Erhöhung seiner eigenen Zauberkraft sein, vor allem der der Augen. Man glaubt, daß der fremde Gast mit seinem bösen Blick besonders den schwächeren Mitgliedern der Familie, den Frauen und Kindern, zu schaden versucht. Eine um die Augen angebrachte braune Bemalung kann auch die Bedeutung eines Liebeszaubers haben; er soll bei den Frauen unerlaubte Liebe zum besuchenden Gast erwecken.

Auch sonst wirkt der „böse Blick“ in verschiedener Weise. Es ist sehr gefährlich, z. B. einem Fremden eine offene Wunde zu zeigen. Der Zauberer kann durch seinen bloßen Blick seinen „Pfeil“ in die Wunde senden, woraus schwere Komplikationen entstehen können.

Unter den verschiedenen Zauberpfeilen gelten einige als gefährlicher als die anderen. Die gefährlichsten sind die Bergkristalle, glänzende oder „weiße“ Steine, wie die Indianer sagen. Wird das Opfer mit einem solchen Stein an den Kopf getroffen, so ist kaum eine Rettung möglich. Deswegen trägt jeder Zauberer gewöhnlich einige solcher geheimnisvoller Steine unter anderen Zaubergegenständen in seiner Zaubertasche. —

Ich habe bisher hauptsächlich von den Zauberspezialisten gesprochen, sofern sie schwarze Magie treiben und ihren Mitmenschen zu schaden versuchen. Aber der Zauberer kann natürlich auch Krankheiten heilen und tritt dann als „Mediziner“ im eigentlichen Sinne des Wortes auf. Auch diese Seite seiner Tätigkeit kann hier nur unvollständig behandelt werden. Die Beschwörung des Krankheitsdämons findet immer am Abend und im Dunkeln statt. Während des Tages muß der Mediziner sich durch strenges Fasten und durch Trinken von Tabaksaft für die Operation vorbereiten. Im Hause des Patienten wird eine besondere narkotische Medizin aus der giftigen Liane *Banisteria caapi* bereitet.

Um in seiner Operation Erfolg zu haben, muß nämlich der Arzt mehr oder weniger narkotisiert sein. Nur dadurch wird es ihm möglich, die Geister, die die Krankheit gesandt haben, zu „sehen“ (*wuimektinju*) und über sie Macht zu gewinnen.

In seinen Beschwörungen ruft der Medizinmann alle diejenigen Dämonen herbei, von denen er annehmen kann, daß sie möglicherweise die Krankheit gesandt haben. Da die Zauberer sich mit Vorliebe gewisser dämonischer Tiere bedienen, um ihre bösen Absichten zu verwirklichen, können wir verstehen, warum in diesen Beschwörungen Tiere, wie die Riesenschlange, Jaguare, Giftschlangen und gewisse dämonische Vögel (z. B. der Tukan, der Papagei, der Specht), so oft erwähnt werden. Das leitende Prinzip der Beschwörungen ist, daß das Heil da gesucht werden muß, wo das Böse seinen Ursprung hat, mit anderen Worten, daß dieselben bösen Geister, die die Krankheit gesandt haben, auch gezwungen werden müssen, die Krankheit zu heilen. Die Tierdämonen sind jedoch, obwohl sie auch eine große Rolle spielen, natürlich nicht die einzigen, die herbeigerufen werden. Unter den Naturgeistern sind besonders die Bergdämonen wichtig, weil man glaubt, daß die Seelen der bösen Zauberärzte mit Vorliebe in die Berge und Höhen eingehen. Diese werden herbeigerufen, um den Zauberpfeil, den sie selbst gesandt haben, herauszuziehen.

Unter den mannigfachen Operationen der Medizinmänner gibt es besonders ein interessantes Detail, auf das ich mit einigen Worten eingehen will. Wenn der Medizinmann sich abends nach dem Hause des Patienten begibt, ist er unter anderem mit einem Bündel magischer Blätter versehen, das mit dem onomatopojetischen Namen *shingi-shingú* genannt wird. Dieses Bündel macht einen sehr wichtigen Teil seiner magischen Ausrüstung aus. Die Blätter, die von einer Pflanze stammen, die ich leider nicht habe botanisch identifizieren können, sind lang und schmal und laufen in einer feinen Spitze aus. Diese Spitzen sind das Wichtigste daran; in ihnen ist die zauberische Kraft der Blätter konzentriert. Die Spitzen werden *inéi*, d. h. „Zunge“, genannt, und man nimmt an, daß sie mit der Zunge des Zauberarztes identisch sind. Die Indianer stellen sich nämlich vor, daß, wenn der Zauberer seinen Pfeil aus dem Munde entsendet, seine Zunge dabei dieselbe spitze Form — mehr oder weniger der spitzen Form einer Schlangenzunge ähnlich — annimmt. Die Spitzen der zauberischen Blätter sind deswegen anderseits mit dem Zauberpfeil selbst, dem *tunchi*, identisch. Wissen wir das, so können wir auch verstehen, welche außerordentlich große Bedeutung dieser magischen Rassel zukommt. Während seiner Operationen schüttelt der Zauberer dann und wann seine Zauberrassel über dem Körper des Patienten und besonders über der Stelle, wo das Böse angeblich seinen Sitz hat. In dieser Weise wird das Böse sozusagen verteilt, und es wird dem Medizinmann leichter gelingen, den Pfeil herauszuziehen. — Eine ähnliche Bedeutung haben die weißen Zaubersteine, die er in seiner Tasche mitgebracht hat und mit denen er dann und wann die kranke Stelle frottiert. Dies alles wird ihm besser gelingen, wenn er durch das Tabakwasser und die *natema*-Medizin, die er mitunter in kleinen Dosen zu sich nimmt, in Ekstase versetzt wird, was in vielen Fällen geschieht.

Besonders möchte ich betonen, daß die indianischen Medizinmänner, soweit ich sie kennengelernt habe, keineswegs, wie man oft behauptet hat, bewußte Betrüger und reine Scharlatane sind, sondern ihre Kunst im guten Glauben ausüben. Sie teilen nur den Aberglauben und die Vorurteile, die den ganzen Stamm beherrschen. Aber natürlich kann man sagen, daß die Medizinmänner, wie auch ihre Patienten, zum Teil Opfer des Selbstbetruges und der Autosuggestion sind. Darauf beruht es selbstverständlich auch, daß die Behandlung des Zauberarztes in vielen Fällen wenigstens scheinbar die gewünschten Wirkungen hat. Daß der Medizinmann wirklich ein „Arzt“ ist in diesem Sinne,





Abb. 1. Ein Jibaro-Medizinmann mit der  
mag. shingi-shingü-Rassel.



Abb. 2.



Abb. 3.



daß er körperliche Leiden zu heilen hat und nicht etwa ein „Seelsorger“ ist, ist offenbar. Es ist aber von Interesse zum Schluß hervorzuheben, daß die Krankheiten, die die Medizinmänner heilen, in den meisten Fällen ganz besonderer Art sind. Wie bekannt, erkennt der im Naturzustand lebende Indianer, unter anderen der Jibaro, keinen natürlichen Tod an. Kein Mensch würde sterben, wenn er nicht den Angriffen seiner offenen oder geheimen Feinde zum Opfer fiele. Die Jibaro machen aber einen Unterschied zwischen dem, was sie einerseits Verhexung (*tunchi*) und anderseits Krankheit (*súngura*) nennen. Die meisten mit plötzlichen und heftigen Schmerzen verbundenen Übel — besonders rheumatische Leiden, die auch wir zivilisierte Menschen bisweilen als „Hexenschuß“ bezeichnen — werden „Verhexung“ zugeschrieben. So intim ist die Assoziation zwischen „Verhexung“ und körperlichem Leiden, daß die Quichua sprechenden Canelos-Indianer, die mit den Jibaros verwandt sind, „Verhexung“ einfach mit dem Namen *nanaí* nennen, was „Schmerz“ bedeutet. Andererseits werden als „Krankheit“ alle die Übel bezeichnet, die nicht besonders mit Schmerzen verbunden sind, z. B. die meisten Fieberkrankheiten. Auch für diese wird freilich ein übernatürlicher Erklärungsgrund angegeben: sie werden direkt gewissen bösen Geistern zugeschrieben. *Súngura achikma*, „die Krankheit (der Krankheitsdämon) hat mich ergriffen“, sagt in solchen Fällen der Jibaro-Indianer; der entsprechende Ausdruck der Canelos-Indianer ist: *ungüi hapin*. Diese Indianer, die mit den Weißen in Berührung gewesen sind, machen aber einen weiteren Unterschied zwischen zweierlei Formen von „Krankheit“: gewisse Krankheiten, wie die Pocken, die Masern, Dysenterie, venerische Krankheiten, sind von den Weißen eingeführt worden und werden nicht den einheimischen Geistern der Indianer, sondern gewissen geheimnisvollen, von den Weißen mitgebrachten Dämonen zugeschrieben. Es ist nun zu bemerken, daß die indianischen Medizinmänner nur „Verhexung“ zu beheben imstande sind, nicht aber „Krankheit“, zumindest nicht die Form von Krankheit, die von den Weißen eingeführt worden ist. Gegen diese Krankheiten sind die Medizinmänner vollständig ohnmächtig. Deswegen wissen z. B. die Chaco-Indianer, aber auch die Jibaro, wenn sie von einer Epidemie von Pocken oder Dysenterie heimgesucht werden, keinen anderen Rat, als das ganze Dorf zu zerstören und auszuwandern, wobei gewisse Vorsichtsmaßregeln getroffen werden, um zu verhindern, daß die bösen Dämonen ihnen nach dem neuen Wohnplatz folgen.

Der Glaube an Verhexung, die bösen Zauberärzten zugeschrieben wird, ist das größte Übel des im Naturzustande lebenden Indianers. Unter einem Volke wie den Jibaro, die die äußersten Konsequenzen aus diesem Glauben ziehen, findet man dies am ehesten. Einem Todesfall durch vermeintliche Verhexung folgt fast immer Blutrache, auch innerhalb des eigenen Stammes, und auch die fast dauernden Kriege mit fremden Stämmen haben regelmäßig ihren Grund in demselben fürchterlichen Aberglauben. Wer diese Indianer zu zivilisieren wünschte, müßte zu seiner ersten Aufgabe machen, ihren Glauben an Verhexung zu vertilgen — eine Aufgabe, die freilich mit den größten Schwierigkeiten verbunden wäre.

---

# Forschungsreise in das Land der Präniloten im Südost-Sudan 1954/55<sup>1)</sup>

Von  
H. Hilke und D. Plester

Mit 1 Karte

Die Völkerfamilie der Präniloten hat ihr Wohngebiet an der äthiopisch-sudanesischen Grenze ( $34^{\circ} 15' \text{ ö. Gr.}$  und  $10^{\circ} \text{ n. Br.}$ ) überwiegend im Sudan. Zu ihnen zählen wir die Stämme der *Uduk*, *Berta*, *Mabaan*, *Khoma*, *Djum Djum* und die *Gumuz-Gunza* (*Gwama*). Die *Gumuz-Gunza* wohnen fast ausschließlich, die *Berta* und *Khoma* zum Teil in Äthiopien. (Siehe Karte.)

*Grottanelli* sah diese Völker erstmalig als kulturelle Einheit und ordnete sie der altnigritischen Kultur *Baumanns* zu, der sich in der Hauptsache auf den besten Kenner des Sudans, *Evans-Pritchard*, stützt. Kulturell und sprachlich unterscheiden sich diese „Preniloti“ wesentlich von den Nachbarvölkern. Die Kopffzahl der einzelnen Stämme ist gering und wird nach neueren Schätzungen mit 3000 bis 10 000 angegeben. Diese Zahlen decken sich mit unseren eigenen Erfahrungen. Es erscheint möglich, daß diese Völker in das jetzige Wohngebiet, ein undurchdringliches Buschland im Grenzgebiet, abgedrängt wurden. So glaubt *Haberland* annehmen zu können, daß sie früher mit den Altnigritern im Westen des Sudans (Kordofan) zusammenhingen. Von diesen sind sie jetzt durch die Niloten und Araber getrennt. Eine sprachliche Verwandtschaft mit altnigritischen Völkern konnte *Greenberg* nicht feststellen. Die frühere östliche Siedlungsgrenze läßt sich noch schwieriger bestimmen. Von den kuschitisch sprechenden Altvölkern in Äthiopien (*Kaffa-Gimarra*, *Sidamo*, *Omoto-Baka*) weichen sie in vielen Punkten ab. Die Einwanderung der Galla hat hier die Reste früherer Bevölkerungen anscheinend verwischt (*Haberland*).

Von September 1954 bis Ende März 1955 unternahmen wir eine Studienreise zu den im Sudan wohnenden Präniloten. Grenzschwierigkeiten gestatteten es uns nicht, auch die auf äthiopischem Boden lebenden Gruppen dieser Völkerfamilie zu untersuchen. Die Expedition, die unter der Schirmherrschaft des völkerkundlichen Seminars der Universität Bonn stand, nahm von Khartum ihren Ausgang. Die Reiseroute führte den Weißen Nil aufwärts, über *Kosti* und *Renk*, weiter nach Osten, über *Guli*, *Whisko* (*Bao*) und durch die *Ingessana-Hills* nach *Kurmuk*. Der sudanesishe Distriktskommissar der südlichen *Blue Nile Province* gewährte uns jede mögliche Unterstützung, ebenso der sudanesishe Minister für Bodenforschung und der Unterstaatssekretär im Gesundheitsministerium in Khartum. Eine unersetzliche Hilfe für uns waren auch die amerikanischen Missionare der „Sudan Interior Mission“, die seit fünf bis sieben Jahren drei Missionsstationen im Gebiet der Präniloten unterhalten.

Die nachfolgenden Ausführungen können nur einen Überblick der Reise vermitteln. Eine ausführliche Darstellung soll einer später zu veröffentlichen Arbeit vorbehalten bleiben.

Von den im Sudan ansässigen Stämmen der *Uduk*, *Berta* (sprich: *Brta*), *Mabaan* (spr. *Mabaän*), *Khoma* und *Djum Djum* bereisten und untersuchten wir die vier ersten. Sie grenzen im Norden an die *Ingessana*, im Westen an die *Nuer*. Im Süden reichen die *Khoma* bis zum *Daga-Fluß*. Bis hierher dehnen sich die großen Sümpfe des Weißen Nils. Im Osten bildet das abessinische Hochland eine natürliche Grenze.

<sup>1)</sup> Die Forschungsreise wurde uns durch die großzügige Hilfe der Ruhrindustrie und namhafter Schifffahrtslinien ermöglicht. Es sei erlaubt, an dieser Stelle für das verständnisvolle Entgegenkommen und die wirksame Hilfe allen Beteiligten unseren Dank zu sagen.



Wohngebiete der Präniloten.



Durch Sklavenraubzüge, vornehmlich der Galla, wurden diese Völker immer wieder dezimiert. Eine Erholung der Bevölkerung trat 1922 nach dem strikten Verbot des Menschenraubes und der Sklaverei ein. Es gehört zu den Eigenschaften der Präniloten, daß sie nur selten ihren Wohnsitz wechseln, und nach den feindlichen Einfällen ihrer Nachbarn baute der Rest der Bevölkerung die Hütten wieder auf. Diese Hütten tragen ein strohgedecktes Kegeldach. Die Seitenwände bestehen aus Bambus oder Schilfrohr, das um die Stützpfeiler geflochten und zum Teil mit Lehm verkleidet ist. Als Eingang und Fenster dient eine kreisrunde oder ovale Öffnung von etwa einem Meter Durchmesser, die während der Nacht mit einer geflochtenen Matte zugestellt wird. Im Süden des von den *Khoma* bewohnten Landstriches schützen sich die Eingeborenen gegen die dort sehr zahlreichen Raubkatzen durch die Anlage einer zweiten, stets nur geflochtenen Wand, die unter das weit überhängende Dach mit einbezogen ist und ihre Öffnung dem eigentlichen Hütteneingang gegenüber hat. So ist das Innere der Hütte nur durch einen schmalen um das Haus herumführenden Gang zu erreichen. Geschlossene Siedlungen sind selten. In der Regel hat eine Familie oder auch Großfamilie einen gemeinsamen Wohnplatz. Menschen und Vieh schlafen in getrennten Hütten. Die Zubereitung der Speisen und des Bieres (*Merissa*) findet in besonderen Hütten statt. Im Dorfe werden die Nahrungsmittel, wie Durrah (eine Hirseart), Mais, hin und wieder Bohnen und Erdnüsse, auf Plattformvorratsspeichern gelagert, die zum Schutz gegen wilde Tiere und die eigenen Haustiere (Ziegen, Schafe, Schweine, Hühner und bei den *Berta* und *Mabaan* auch Rinder) auf vier Pfosten erhöht angebracht sind. Das Korn wird entweder in einem Lehmloch mit einem Holzstampfer zerkleinert oder zwischen zwei Steinen zu Mehl zerrieben. Die Eingeborenen kochen in großen, nach unten spitz zulaufenden, schwarz gebrannten Tontöpfen. Die Kunst der Herstellung von Tongefäßen beherrschen nur wenige Frauen. Sie stehen wegen dieser Fähigkeit in besonderem Ansehen. Kalebassenkürbisse in jeder Form und Größe finden von der kleinen Schnupftabaksdose bis zum großen Wasserbehälter Verwendung. Die Männer schnupfen oder rauchen, besonders bei den *Khoma*, eine Kalebassenwasserpfeife von besonderer Form, die Frauen rauchen eine gerade, lange Pfeife, die in einem Tonkopf endet.

Im äußeren Erscheinungsbild und in ihrem Charakter unterscheiden sich die Präniloten auffällig von ihren Nachbarn. Die Hautfarbe ist tiefschwarz. Bei leptosomem bis athletischem Körperbau erreichen sie eine durchschnittliche Körpergröße von 160 bis 165 cm. Die Lippen sind weniger aufgeworfen, die Nase breit und gerade. Eine ausgeprägte Prognathie sahen wir nicht. Auffallend sind die oft ausgesprochen dünnen unteren Extremitäten. Wir möchten diese auf chronische Unterernährung zurückführen, wobei dem Eiweißmangel eine besondere Bedeutung zukommen muß.

Die Bevölkerung ist stark mit chronischer Malaria, Syphilis und Tuberkulose verseucht (Malaria fast 100 %, Syphilis nach Angaben der Missionare 80—90 %, Tbc 40—60 %). Die Angabe der Syphilishäufigkeit halten wir für stark überschätzt, da wir insbesondere Anzeichen einer angeborenen Syphilis nur ganz vereinzelt zu Gesicht bekamen. (Exakte serologische Untersuchungen liegen nicht vor.) Hierbei ist zu beachten, daß die durch die Malaria provozierten Fieberschübe den Verlauf der Syphilis ganz wesentlich mildern können, die Krankheit gelegentlich auch völlig ausheilen. In Europa wird die salvarsanresistente Syphilis durch die künstliche Infektion mit Malariaerregern (nach *Wagner-Jauregg*) behandelt.

Der Pränilote gibt sich scheu, zurückhaltend und meidet nach Möglichkeit den Umgang mit Fremden. Mit Gastgeschenken, wie erlegtem Wild, Tee, Zucker, Tabak, Messern, und mit Hilfe der Dolmetscher konnten wir Kontakt mit ihnen herstellen. Dann erwiesen sie sich als hilfsbereite, zuverlässige und taktvolle Menschen.

Die Bebauung und Aberntung der Felder erfolgt gemeinschaftlich, wobei der jeweilige Feldbesitzer für die Beköstigung seiner Stammesangehörigen aufkommt. Die Feldbearbeitung geschieht mit dem Grabstock und seltener mit einer Hacke, die aus einem handlichen Stiel und einer eisernen Schar besteht. Die Felder sind klein und der Ertrag reicht nur notdürftig zur Überbrückung der Trockenzeit. Die Furcht vor bösen Geistern, die überflüssige Vorräte wegnehmen könnten, läßt sie nur das Lebensnotwendigste anbauen.

Einmal im Jahr, wenige Wochen vor der großen Regenzeit (März—April), zieht der ganze Stamm oder eine größere Dorfgemeinschaft zur Jagd aus. Es wird ein Feuerkreis von 6 bis 8 km Durchmesser im Busch angelegt. Ein kleiner Ausgang wird frei gehalten, und hier drängt das Wild heraus, das sich innerhalb des Feuergürtels aufhält, und wird von den Männern gespeert. Während des anschließenden Festmahles verzehren sie fast alles Fleisch. Der Rest wird in Streifen geschnitten und in der Sonne getrocknet. In weiteren vierzehn Tagen ist auch dieser Fleischvorrat aufgebraucht. Obwohl die Präniloten Schweine und Hühner halten, die *Mabaan* und *Berta* auch Rinder ziehen, werden diese Tiere nicht geschlachtet, und Milch und Eier finden als Nahrungsmittel keine Verwendung. So besteht die Hauptnahrung das ganze Jahr hindurch aus Gerichten, die aus Durra und Mais bereitet werden.

Wenn der Yabus nach der Regenzeit langsam austrocknet, ziehen die *Mabaan*, *Berta*, *Khoma* und einige Gruppen der *Uduk* an den Fluß, um zu fischen. In wenigen Dörfern am Yabus leben *Khoma* und *Berta* zusammen. Die Methoden des Fischfanges sind bei den einzelnen Völkern unterschiedlich. Bei den *Mabaan* verwenden die Frauen große, geflochtene Körbe, die nach unten spitz zulaufen und durch das Wasser gezogen beziehungsweise in strömenden Gewässern als Reusen verwandt werden. Die Männer speißen größere Fische mit dem Speer. Die *Berta* bevorzugen Netze, die quer durch den Fluß gespannt werden und in die sie die Fische unter großem Geschrei und Schlagen des Wassers hineintreiben. Die *Khoma*, als geschickte Schwimmer, ziehen den Fischfang in tieferem Wasser vor. Sie schlagen und speeren die Fische unter Wasser. Die Beute wird an Land geworfen und z. T. gleich über dem Feuer gebraten. Gelegentlich angeln die Männer auch des Nachts beim Feuerschein. (Die welsähnlichen Fische werden 50—70 cm lang.)

Die Waffen haben ungefähr gleiche Form und Größe. Die Männer führen ein oder zwei Speere und drei bis fünf Wurfhölzer stets mit sich. Die Speere bestehen aus einem 2 m langen Bambusschaft und einer kurzen Eisenspitze, die mit Widerhaken versehen sein kann. Der Fischspeer trägt eine lange, bleistift-ähnliche Spitze mit zahlreichen kleinen Widerhäkchen.

Auf die Verarbeitung von Eisen verstehen sich nur wenige *Berta* in dem kleinen Dorf Nihle bei Ora. Möglicherweise handelt es sich bei ihnen um früher dort eingewanderte Araber. Das Roheisen zur Herstellung der Speerspitzen und sonstigen Eisengeräte wird von arabischen und griechischen Händlern in Kurmuk bezogen. Als besonders charakteristisch für die Präniloten können die 60—80 cm langen, leicht gebogenen Wurfhölzer angesehen werden, die vorne in einer Spitze enden.

Die Kinder laufen bis zum dritten Lebensjahr nackt. Von diesem Zeitpunkt an tragen die Mädchen einen Lendenschurz von unterschiedlicher Größe. Dieser Schurz wird häufig mit bunten Glasperlen oder -plättchen besetzt. Hellblaue, dunkelblaue und rote Farben sind bevorzugt. Die verheiratete Frau ist an einem zweiten Schurz, der schwanzähnlich bis in die Kniekehlen reicht, erkenntlich. In früheren Zeiten bestand der Lendenschurz vor allem im Khomaland aus Straußeneischalen, die zerschlagen und zu kleinen ovalen Plättchen geschliffen an Giraffenschwanzhaaren aufgereiht wurden. Dieses Bekleidungs- und Schmuckstück ist etwa 40×45 cm groß und recht schwer. Wir sahen zwei



solcher Exemplare in Yeskap, 40 km südlich des Yabus. Der Erwerb eines dieser heute ethnologisch wertvollen Stücke gelang uns nicht, da sie für die Bewohner seit der fast völligen Ausrottung der Strauße um die Jahrhundertwende unersetzlich sind. Die Männer gehen nackt, hin und wieder tragen sie eine Glasperlenkette um ihre Hüften. Die Frauen schmücken sich heute fast ausschließlich mit Aluminiumdraht, aus dem wenig kunstvolle Finger-, Ohr- und Nasenringe, Arm- und Fußreifen hergestellt werden. In Perforationen der Nasenflügel und Ohrläppchen stecken sie Bambusstäbchen oder Grashalme.

Während der Reifefeiern führen die Präniloten bei Jungen und Mädchen eine Tatauierung des Oberkörpers und der Oberarme durch. An das Brauchtum der sudanesisch-arabischen Stämme in der Nubischen Wüste erinnert die Sitte der *Berta* und, wie *Haberland* berichtet, auch der *Gunza*, den Pubertierenden drei tiefe, senkrechte Schnitte auf den Wangen beizubringen. Häufig sieht man bei den übrigen Völkern auf dem Oberarm Narben in Form eines Kreuzes in einem Kreis. Der Oberkörper der Mädchen wird mit zahlreichen punktförmigen Tatauierungen geschmückt, die zum Teil geometrisch-ornamentalen Inhalt haben, zum Teil auch stilisierte Tiere darstellen. Die Tatauierung besteht aus Hunderten einzelner kleiner Narben, die in mehreren Sitzungen beigebracht werden. Sie muß jedoch bis zur Hochzeit vollständig sein. Für die Familie gilt es als ehrenvoll, wenn das Mädchen viele dieser Einzelinzisionen ohne Schmerzäußerung möglichst an einem Tag erduldet. Es gehört ferner zum Reifezeremoniell, die beiden mittleren unteren Schneidezähne mit einer Speerspitze auszubrechen. Nach den Reifefeiern werden Jungen und Mädchen von der Familie getrennt und schlafen in eigenen Häusern. Die Tatauierung wird von den Medizinmännern vorgenommen, auch wenn die Kinder sich dagegen sträuben.

Die Zirkumzision der Knaben und die Beschneidung der Mädchen ist nur bei den *Berta* üblich und wahrscheinlich auf arabisch-mohammedanischen Einfluß zurückzuführen. Die anderen Stämme kennen diese Sitte nicht.

Vor der Ehe, die etwa mit dem 16. Lebensjahr geschlossen wird, kommt es nur an den Festen, die zu Beginn und am Ende der Regenzeit gefeiert werden, zu sexuellen Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Bei den *Berta* kann der junge Mann schon vor der Hochzeit bei seiner Braut schlafen, darf sie aber nicht berühren. Es besteht für jeden Präniloten die Möglichkeit, mehrere Frauen zu haben, wir sahen jedoch nur selten, daß ein Mann mehr als zwei Frauen besaß.

Wenn ein junger Mann ein Mädchen heiraten will, so bittet er seinen Freund, zur Familie seiner zukünftigen Frau zu gehen und um ihre Hand anzuhalten. Wenn das Mädchen zustimmt und das Paar etwa das 15. Lebensjahr erreicht hat, legt der Onkel (Bruder der Mutter) des Mädchens den Kaufpreis fest. Der junge Mann bittet dann seinen Onkel, den Brautkauf zu tätigen. Meist wird zunächst der Familie der Braut ein Schwein oder eine Ziege geschenkt. Der durchschnittliche Brautpreis sind zwei weibliche Ziegen, zwei Ziegenböcke, mehrere Schweine, vierzig Speerspitzen, fünf Hacken, hundert Armreifen und etwas Tabak. Alle diese Gegenstände werden von der Familie der Braut nicht benutzt, sondern zirkulieren von Familie zu Familie als Brautgeschenk weiter. Wenn die ganze Summe bezahlt ist, geht das Brautpaar in den Busch, um dort die erste Nacht gemeinsam zu verbringen. Am nächsten Tage sucht es den Onkel des jungen Mannes auf und bleibt fünf Tage in seiner Hütte. Während dieser Zeit bauen die Verwandten des Brautpaares gemeinsam eine Hütte, deren Eingang von einem hohen Zaun umgeben ist. In dieser Hütte verbringt das junge Paar weitere fünf Tage. In diesen ersten zehn Tagen ihrer Ehe dürfen die jungen Leute nur wenig Nahrung zu sich nehmen. Die Freunde des Mannes schlagen dann eine Bresche in den Zaun und befreien das Paar. Die Angehö-



rigen der Braut erscheinen vor der Hütte und verlangen die junge Frau zurück. Dieses wird ihnen von den Verwandten des Mannes jedoch scheinbar verweigert. Nach diesem symbolischen Streit, der Stunden andauern kann, finden sich die Frauen zu einem Tanz zusammen und nehmen die junge Frau in ihre Mitte. Sie wird so in dem Tanzkreis in das Dorf ihrer Mutter oder in die Hütte naher Verwandter entführt. Am Abend wird sie unter Singen und Tanzen wieder zu ihrem Mann zurückgebracht. Es erfolgt nun ein mehrtägiges Fest, bei dem die Familie des Mannes Merissa trinkt. Die Frau lebt jetzt etwa einen Monat mit ihrem Mann zusammen und trennt sich dann wieder drei Monate von ihm. Sie hält sich während dieser Zeit bei ihrer Familie auf und kehrt dann endgültig zu ihrem Mann zurück. Die Frau bringt die nötigen Kochgeräte und einen größeren Vorrat an Durrah zur Bereitung des Bieres und der Nahrung mit. In der Abwesenheit seiner Frau hat der Mann ein neues Haus errichtet und mit einem hohen Zaun umgeben, denn keiner darf das junge Paar essen oder trinken, nicht einmal seine Vorräte sehen, bevor nicht das erste Kind geboren ist. Dann erst wird der Zaun entfernt. Wenn die Ehe nicht harmonisch verläuft, kann die Frau ihren Mann verlassen und wieder nach Hause gehen. Die Familie der Frau ist dann verpflichtet, den Kaufpreis zurückzuerstatten.

Obwohl das Mutterrecht bei den Präniloten als vorherrschend angesehen werden kann, wird die Häuptlingswürde vom Vater auf den Sohn vererbt. Dieses mag auf arabischen, wahrscheinlich aber auf englischen Einfluß zurückzuführen sein. Die Stammesnamen gaben ihnen die Araber, wie z.B. die Bezeichnung *Uduk*, die sich selbst „*Kwanim Pa*“, d. h. „das Volk aus dem Dorfe“, nennen. Der Bruder der Mutter spielt im Leben dieser Völker und innerhalb der Familie eine große Rolle. Es besteht eine größere verwandtschaftliche Beziehung zwischen Neffen und Onkel als zwischen Sohn und Vater. Im Alter von 8 bis 10 Jahren verläßt der Junge die elterliche Hütte und wohnt bei seinem Onkel, für den er arbeitet, das Vieh hütet und dem er bei der Ernte hilft. Die Kinder nennen Vettern und Kusinen mütterlicherseits Bruder und Schwester, während sie zu den Verwandten väterlicherseits nur wenig Verbindung haben. Es erben die Neffen und Nichten und nicht die eigenen Kinder. Der Onkel hat die Verantwortung für die Kinder seiner Schwester. Im Falle einer Krankheit ruft er den Mediziner und kommt auch für die Bezahlung auf. Stirbt der verheiratete Sohn zu einer Zeit, in der die Eltern noch leben, so geht das Eigentum an die Mutter oder an ihren Bruder.

Bei der Geburt gibt die Mutter dem Kind den Namen. Diesen legt es nach der Pubertät wieder ab und nimmt den Namen eines Freundes oder einer Freundin an. Das erste Kind wird fast immer in der Hütte der Mutter der jungen Frau geboren, die weiteren Kinder im Dorfe des Mannes. Ältere Frauen, bei den *Berta* gelegentlich auch eine Hebamme (*hbada*), stehen der Gebärenden bei. Das Kind wird nach der Geburt in warmem Wasser gebadet und die Plazenta hinter dem Hause vergraben. Die Wöchnerin verläßt zwei Monate das Haus nicht, und ein junges Mädchen aus der Nachbarschaft versieht während dieser Zeit ihren Haushalt. Das Neugeborene wird von der Mutter, fast vom ersten Tage an, stets auf dem Rücken getragen und nur selten zum Schlafen hingelegt. Die Geburt vollzieht sich auf der bloßen Erde.

Zwillinge gelten bei den *Mabaan* als Träger übersinnlicher Kräfte. Stirbt die Mutter bei der Geburt, gibt man ihnen die Schuld. Man versucht von den ersten Lebenswochen an, feingemahlenes Fleisch beizufüttern, „um ihnen die Wildheit“ zu nehmen. Sie verlieren jedoch ihre übersinnlichen Kräfte erst dann, wenn sie von der Mutter nicht mehr genährt werden. Um die guten Geister versöhnlich zu stimmen, opfern die Eltern mit dem Mediziner Durrah und Bier und feiern anschließend ein Fest.

Die *Uduk* dagegen glauben, daß Zwillinge und auch ihre Mutter „Träger des bösen Blickes“ seien. Sie werden daher häufig kurz nach der Geburt von der Großmutter oder einem nahen Verwandten getötet. In einigen Fällen, so wurde uns berichtet, wurden sie auch lebendig begraben. Durch das strenge Verbot dieser Sitte kommt die Mutter heute meist mit dem Leben davon. Die engste Familie versucht, die Geburt von Zwillingen geheimzuhalten. Um ganz sicher zu sein, gebären die Frauen auch heute noch außerhalb des Dorfes ohne jede Hilfe. Sie kehren immer nur mit einem Kind zur Familie zurück. Im Falle der Geburt von Zwillingen töten sie ein Kind und verscharren es. Auf diese Weise versucht die Mutter, sich und die Kinder vor der Schande und dem Stigma zu bewahren. Durch die Schutzmaßnahme der Frau befinden sich nach Ansicht der Medizinmänner unbekannte „böse Geister“, sog. „thadus“, im Dorfe. Sie werden für alle Krankheiten verantwortlich gemacht, deren Heilung ihnen nicht gelingt. Nicht nur die Mutter und die Zwillinge, sondern auch alle später geborenen Kinder tragen das Zeichen des Bösen. Wenn ein Träger des bösen Blicks bekannt ist, kann es durchaus sein, daß er viele Jahre hindurch ungeschoren bleibt, aber er lebt in ständiger Furcht vor dem Medizinmann, der ihn jeden Tag für den Tod oder die Krankheit eines Menschen oder Tieres verantwortlich machen kann.

Ein *Uduk* mit Namen „Bama“, der jetzt 35 Jahre alt ist, erzählte uns, daß er als Zwilling geboren wurde. Zweimal in seinem Leben war er angeklagt, den Tod eines anderen Menschen verschuldet zu haben. Während eines nächtlichen Tanzfestes stieß ihm die Schwester eines der Verstorbenen einen Speer tief in den Rücken, um den Tod ihres Bruders im Beisein des ganzen Dorfes zu rächen. Nach diesem Angriff rannte er in seine Hütte, um sich zu verbergen. Er erholte sich nach einiger Zeit von seiner schweren Verwundung, wurde aber kurz darauf in der Nacht überfallen und fast zu Tode geschlagen. Da floh er aus dem Machtbereich seines Stammes, kehrte aber vor einigen Jahren zurück und lebt heute noch in ständiger Furcht vor seinen Stammesangehörigen.

Die Frau von „Bargo“ gebar Zwillinge, von denen sie einen tötete. Die Kindesleiche wurde jedoch entdeckt. Die Mutter und die noch lebende Tochter werden als „bo-bo“ = thadu angesehen, d. h. sie haben die Fähigkeit, zu zaubern. Bisher sind sie noch nicht angeklagt worden. Sie oder ihre Tochter sind nie außerhalb des Dorfes gesehen worden. Zum Wasserholen und Holz sammeln verlassen sie nur in Begleitung anderer Frauen ihre Hütte.

Nicht nur in der Behandlung der Zwillinge unterscheiden sich die *Uduk* von den übrigen Präniloten, sondern auch in einer Reihe anderer wesentlicher Punkte. So ist es bei den *Uduk* nicht Sitte, einen Brautpreis zu entrichten oder entsprechende Geschenke zu machen. Ein Mann wird getötet, der eine Frau zum Ehebruch verleitet hat (heute streng verboten), während die Frau unbestraft zu ihrem Mann zurückgeführt wird.

In der Vorstellungswelt der *Mabaan* sind die Löwen *Uduk*. Ursache hierfür ist der sog. „Kult des Löwenauges“ bei einigen *Uduk* im Grenzgebiet der *Mabaan*. Eltern, die diesem Kultkreis angehören, möchten die übernatürlichen Kräfte, die dieser Kult verleiht, ihren Kindern weitergeben. Soll ein Kind in diesen Kreis aufgenommen werden, so nimmt man es der Mutter einen Tag nach der Geburt fort und zieht es durch ein Loch, das unter dem Zaun gegraben wird, der das Haus umgibt. Dann wirft man es auf das Dach der Hütte, so daß es mit der Bauchseite oben landet. Beim Heruntergleiten greift das Kind immer wieder, „ähnlich wie der Löwe mit seinen Tatzen“, in das Stroh des Daches. In ihrer Vorstellung hat das Kind jetzt ein „zweites Ich“. Dieses ermöglicht ihm, bei Hunger in Gestalt eines Löwen auf die Jagd zu gehen. Man sagt, solche Löwen schlugen nur wildlebende Tiere, keine Haustiere. Die *Mabaan* teilen diese Auffassung jedoch nicht. Ein solcher „Löwenmann“ kann am

anderen Morgen, wenn er mit vollem Magen erwacht, von seiner nächtlichen Jagd genau berichten. Aus dieser Vorstellung heraus sind die *Uduk* gefürchtet, und es wäre für die *Mabaan* unheimlich, sie auch nur während einer Nacht in ihrer Mitte zu wissen.

Die Präniloten glauben an die Allbeseelung der Natur. Gute und böse Geister umgeben sie. Im hohen Buschgras und in einem besonderen Topf, der in der Hütte aufbewahrt wird, wohnen die guten Geister. Im Feuer hat der böse Geist seinen Sitz, und es ist streng verpönt, abgeschnittene Haare ins Feuer zu werfen, da der Geist dann Besitz von dem Betreffenden ergreifen kann. Ebenso wohnt ein böser Geist in den Flüssen und bringt die Krokodile hervor. Um diesen Geist von der Hütte abzuhalten, gehen sie mit einer Ziege zum Fluß, schlachten sie später vor der Hütte und besprengen die Erde mit dem Blut der Ziege. Bei Sturm kämpfen die guten und bösen Geister gegeneinander, und wenn ein Haus zusammenbricht oder ein Dach abgetragen wird, hat der Böse gesiegt. Ebenso sehen sie einen bösen Geist in einer Windhose, die zerstörend über das Land hinwegfegt.

Bei den einzelnen Stämmen haben die Medizinmänner zum Teil genau abgegrenzte Befugnisse und Machtbereiche. Der Regenmacher ist der Mächtigste unter ihnen, gefolgt von dem Zauberer, der mit den Dämonen, wie dem Geist des Windes, dem Geist des Nebels oder mit den Geistern der Verstorbenen, verkehrt. Andere haben Zugang zu den Seelen berühmter verstorbener Regenmacher. Wieder andere behandeln besonders wirksam abdominelle Erkrankungen oder widmen sich ausschließlich der Erkennung von Krankheitsursachen.

Wenn die Methoden und Kunstgriffe des Medizinmannes erfolglos geblieben sind, setzen sich die Angehörigen des vom Tode Gezeichneten in seine Nähe und warten auf seine letzten Atemzüge. Sie fürchten sich sehr vor dieser Stunde und versuchen, die Zeit dadurch abzukürzen, daß sie dem Sterbenden die Lebensenergie entziehen. Sie beginnen schon das Grab auszuheben, unterhalten sich laut darüber, daß er bald sterben werde und bereiten das rote Öl vor, mit dem der Tote eingerieben werden soll. Ist der Kranke dann verstorben, beginnen die Frauen laut zu klagen und schlagen schreiend an ihre Brüste. Die Männer stoßen mit den Speeren in die Erde, um die bösen Geister zu verscheuchen. Der Tote wird mit Armreifen und Perlenketten versehen, damit er die Totengeister und die Seelen der Verstorbenen seines Stammes mit Geschenken freundlich stimmen kann. Aus diesem Grunde erdrosselt man auch an seiner Seite eine Ziege, damit ihr Geist den Geist der Verstorbenen begleiten kann. Es besteht die Möglichkeit, daß der Tote noch einmal zurückkommt, weil die mitgegebenen Geschenke nicht ausreichend waren. Um ihn nicht zu erzürnen, steht in der Hütte ein Vorrat für ihn bereit. Der Verstorbene muß unter der Erde einen weiten Weg zurücklegen. Damit er auf seiner langen Reise nicht hungern muß, wird eine Reihe von Ziegen und Schafen geschlachtet und das Blut dieser Tiere in der Nähe des Grabes verschüttet, während das Fleisch von den Angehörigen gegessen wird. Ist der Tote als Kind oder als Greis gestorben, kann er sich in der Heimat der Seelen ein schönes Dorf aussuchen. Stirbt man aber im Alter zwischen zehn und fünfzehn Jahren, kann man seinen späteren Aufenthalt nicht selbst bestimmen.

Das Grab wird mitten in der Hütte angelegt, selten in der näheren Umgebung. Ein enger Schacht wird nach unten geführt und dann T-förmig erweitert. In das Grab der Männer legt man Speerspitzen und Kalebassen, und den Frauen gibt man ihren Lendenschurz mit. Nach einem Monat wird das Grab erneut geöffnet und Kopf und Knochen werden mit rotem Öl eingerieben. Ältere Frauen und Männer singen hierbei Klagelieder und trinken Bier. Bei den *Khoma* südlich des Yabus wurde bis in die zwanziger Jahre dieses Jahr-



hundreds der Leichnam enthäutet, die Haut in der Sonne getrocknet, zusammengerollt und unter dem Dach der Hütte aufbewahrt. Diese Maßnahme sollte es ermöglichen, daß auch entfernt wohnende Verwandte, die dem Begräbnis nicht beiwohnen konnten, noch nach langer Zeit die Möglichkeit hätten, sich davon zu überzeugen, daß der Tote nicht ein gewaltsames Ende gefunden habe. Diese Sitte wurde 1922 streng untersagt. Als Rudiment dieser Tradition finden wir heute die Hinauszögerung des Begräbnisses bis zu zehn Tagen nach dem Tode.

Die einzelnen Stämme der Präniloten haben unterschiedliche Sprachen, so daß sie sich untereinander nicht verständigen können. Allein die Sprache der *Khoma* soll in fünf Dialekte zerfallen. Davon werden von dem amerikanischen Missionar *Guth* die Sprachen der *Gunza* und *Gwana*, zwischen *Yabus* und *Daga-Fluß*, als zwei solcher Dialekte aufgefaßt. In Sitten und Gebräuchen unterscheiden sie sich sonst nicht von den *Khoma*. Das von *Haberland* veröffentlichte Schema über die Sprachen der *Gunza-Gumuz* wurde von uns auf die Sprachen der untersuchten Stämme erweitert.

Das Zahlensystem und die Art, zu zählen, sind bei allen, mit Ausnahme der *Berta*, gleich. 1 = 1 Finger, 2 = 2 Finger (dabei wird die entsprechende Anzahl Finger zum Munde geführt), 5 = 1 Hand, 15 = 2 Hände und 1 Fuß, 20 = 1 Mensch (Beispiel: 78 = 3 Menschen, 2 Hände, 1 Fuß und 3 Finger). Die *Berta*, die am ehesten Gelegenheit hatten, mit Arabern in nähere Berührung zu kommen, übernahmen schnell das arabische Zahlensystem, und es soll nur noch wenige Greise im Stamme geben, die in der ursprünglichen Art zu zählen vermögen. Die übrigen pränilotischen Stämme blieben vom mohammedanischen Einfluß fast unberührt. Der von *Haberland* beschriebene *Gunza*-Stamm in *Wallegga* scheint von den umwohnenden *Galla* vieles übernommen zu haben, und dadurch wurden viele charakteristische pränilotische Züge überdeckt. Die Frauen tragen bei ihnen knielange Röcke aus Baumwolle, die Männer bedecken sich mit einem Lendenschurz. Während alle sudanesischen Stämme kahlgeschoren gehen, lassen die *Gunza*-Jünglinge und -Männer eine mehrere Zentimeter hohe Bürste von kreisrunder Form auf dem Kopf stehen. Ebenso besitzen sie im Gegensatz zu den sudanesischen Präniloten, die auf der fünfsaitigen *Lyra* und kleinen *Bambusflöten* musizieren, eine ganze Anzahl verschiedener Musikinstrumente.

Während einer späteren Reise wollen wir unsere Studien insbesondere auf dem Gebiet der Heilkunde, Sprache und Psychologie fortsetzen. Das psychologische Material, Persönlichkeitstests, die bei den *Uduk* durchgeführt wurden, werden z. Z. im Psychologischen Institut der Universität Freiburg ausgewertet.

#### Literatur

- Baumann, H.: Völkerkunde von Afrika. Essen 1940.  
 Greenberg, J.: Studies in African linguistic classification ("Smaller families"). Southwestern Journal of Anthropology, Vol. 6, N. 4. Albuquerque 1950.  
 Grottanelli, Vinigi L.: I Preniloti in *Annali Lateranensi*, Vol. XII. C. d. Vaticano 1948.  
 Haberland, E.: Über einen unbekannten *Gunza*-Stamm in *Wallegga*. *Rassegna di Studi Etiopici*, Vol. XII. Roma 1953.

# „Stummer Handel“ in Schmiedesagen Europas und Südasiens

Herrn Prof. Dr. Hans Plischke  
nachträglich zum 65. Geburtstag am 12. Februar 1955

Von  
Dieter Veerkamp

„Ja, jener große platte Stein in der Mitte, der quer über dem aufrechtstehenden liegt“, sagte der Knabe, „ist Schmied Waylands Zahltisch, worauf Ihr Euer Geld niederlegen müßt . . . Euer Pferd müßt Ihr an den aufgerichteten Stein binden, worin sich der Ring befindet . . . dann müßt Ihr dreimal pfeifen, Euer Silberstück auf den andern platten Stein niederlegen, aus dem Kreise treten und Euch an der westlichen Seite jenes kleinen Gebüsches niedersetzen. Nehmt Euch aber in Acht, daß Ihr in 10 Minuten, oder solange Ihr den Schmied hämmern hört, weder zur Rechten noch zur Linken blickt. Und wenn das Hämmern aufhört, betet solange, wie man Hundert zählen kann — oder zählt nur Hundert schlechtweg, es wird dieselben Dienste thun — dann tretet in den Kreis, Euer Geld wird fort und Euer Pferd beschlagen sein<sup>1)</sup>.“

Mit diesem Motiv von Wieland dem Schmied aus der englischen Grafschaft Devonshire griff Walter Scott in seinem Roman „Kenilworth“ eine Sage auf, die ihm als Lokalsage bekanntgeworden war. Es handelt sich dabei um einen Cromlech bei Ashbury (Berkshire), dem das Volk den Namen „Wayland Smith's Cave“ zulegte und den es mit der folgenden Sage ausschmückte:

“At this place lived formerly an invisible smith; and if a traveller's horse had left a shoe upon the road, he had no more to do than to bring the horse to this place with a piece of money, and leaving both there for some little time, he might come again and find the money gone, but the horse new shoed<sup>2)</sup>.“

Schon Förster hat in einem Aufsatz<sup>3)</sup> darauf hingewiesen, daß in dieser Sage die Elemente des „Stummen Handels“ auftauchen, die darin bestehen, daß sich die Partner nicht sehen und der Austausch der beiderseitigen Leistungen ohne persönliche Berührung erfolgt. Der Schmied fertigt das Hufeisen, der Reisende entgelt ihm seine Leistung mit einer Münze, wobei Ware und Bezahlung an einem bestimmten Platz — in diesem Falle auf einem Stein vor der Höhle — niedergelegt werden.

Entgegen der bisherigen Definition des stummen Handels, die sich auf den bloßen Warenaustausch zwischen zwei Parteien beschränkte, dürfen wir sie auch auf die oben geschilderte Form der Bezahlung einer gewerblichen Leistung ausdehnen, wenn im übrigen die Kennzeichen des stummen Handels erfüllt sind<sup>4)</sup>. Dies scheint um so mehr erlaubt, als die englische Sage durchaus nicht vereinzelt dasteht, sondern als mehr oder minder variierte Sage von der heimlichen Herstellung oder Reparatur metallener Gerätschaften durch Schmiede oder Zwerge vorkommt und auch in ethnischen Bereichen zu belegen ist.

1) Scott, Walter: Kenilworth. Deutsch. Stuttgart 1851, 10. Kap. p. 168 f.

2) Wise, Francis: Letter to Dr. Mead concerning some antiquities in Berkshire particularly the white Horse. Oxford 1738, p. 37. — Akerman, John Y.: Observations on the Celebrated Monument at Ashbury, in the County of Berks, called "Wayland Smith's Cave". In: Archaeologia, vol. XXXII, London 1847, p. 313. — Wright, Thomas: On the Legend of Weland the Smith, ebd. p. 324.

3) Förster, Max: Stummer Handel und Wielandsage. In: Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprachen und Literaturen, LXI. Jg. CXIX. Bd. 1907, p. 303—308.

4) Förster, a. a. O. p. 304.

So erscheint die Schmiedesage im belgischen Raum in der Provinz Lüttich; Schmerling<sup>5)</sup> beschreibt die Höhlen bei Lüttich und erzählt dazu:

«Ces ouvertures sont connues des habitants de l'endroit sous le nom de Troux des Sottais. Ils prétendent que jadis ces grottes servaient d'habitation à une espèce humaine d'une très-petite taille, Sottais, nains, pygmées, qui y vivaient de leur industrie et restauraient tout ce qu'on déposait près des ouvertures, à condition que l'on y ajoutât des vivres. En très peu de temps ces effets étaient réparés et remis à la même place.»

Ebenso arbeiteten die Zwerge der Höhle „du fond de Forêt“ (Provinz Lüttich) für Lebensmittel, die man samt den auszubessernden Geräten vor die Höhle zu legen hatte<sup>6)</sup>. Den Zwergen von Remouchamps (Provinz Lüttich) legte man sehr schwierige Arbeiten vor ihre Grotte und fand sie am anderen Morgen vollendet<sup>7)</sup>. Auch die Zwerge in den Ardennen arbeiteten auf diese Weise gegen Entgelt<sup>8)</sup>.

Das gleiche Motiv finden wir an den Schmiedehügel Burhøj in Jütland geknüpft: „De jyske smedehøje Burhøj og højen ved Sundby minde om Völundr og smeden Wayland. Man ser ilden fare ud af højens top og ind ad siden; man hører smedens vældige hammerslag, og ser ham ved midnat ride fra det ene værksted til det andet på en hest uden hoved, med hammeren i hånd og fulgt af svende og drenge. Vil nogen have noget smeddet til, så lægger han det på højen med en sølvskilling ved siden; næste morgen er arbejdet færdigt, men skillingen borte<sup>9)</sup>.“

Besonders zahlreich sind diese Sagen in Deutschland, vor allem in Westfalen und im Harz. So berichtet Kuhn eine Sage vom „Darnssee“ (bei Bramsche), die recht anschaulich die Vorgänge beim „stummen Handeln“ schildert<sup>10)</sup>:

„In jener frühen Zeit, als noch die rauhen Leute in dem See ihr Wesen trieben, hörten einst die Nachbarn in jeder Nacht ein gewaltiges Hämmern und Pinkern aus der Gegend des Sees, als wenn ein Schmied fleißig auf dem Amboß arbeite. Einige Bauern wollten auch um Mitternacht im Mondenschein etwas auf dem Darnssee schwimmen gesehen haben. Diese schifften darauf zu. Da war es ein Schmied, der bis am Gürtel im Wasser saß, und, soweit man ihn sah, wie ein Ziegenbock behaart war. Mit dem Hammer in der Faust zeigte er auf seinen Amboß und deutete ihnen an, daß er Arbeit haben wolle. Die Bauern verstanden ihn, und sie und die ganze Bauernschaft vertrauten ihm von da an alle Schmiedearbeit. Niemand aber hat ihn gesehen, außer denjenigen, denen er sich zuerst auf dem See gezeigt hatte. Denn wer ein Geschirr hatte, das verbessert werden sollte, der legte es am Abend auf einen flachen Stein, welcher am nördlichen Ufer des Sees zwischen zwei alten Eichen stand; und wer eine neue Arbeit bestellte, der schrieb sie auf einen offenen Brief oder rief sie laut aus über dem See. Dann kam der Schmied in der Nacht, holte die Arbeit, verbesserte und schmiedete, was verlangt war. Hatte man ungewöhnlich viel Arbeit bestellt, dann wurde wohl die Nacht über ein heftiges Hämmern und Lärmen im See vernommen. Man weiß aber keinen Fall, daß sie nicht schon in der ersten Nacht fertig geworden wäre. Schon vor Tagesgrauen lag sie auf dem Steine, und auf einen darangebundenen Streifen war der Preis geschrieben. Das Eisen und die Arbeit des Schmieds waren stets von ausgezeichnete Güte und der Preis verhältnismäßig nicht hoch. Deshalb be-

5) Schmerling, Philippe Charles: Recherches sur les ossements fossiles découverts dans les cavernes de la province de Liège. tom. I, Liège 1846, p. 43.

6) Grandgagne: Notice sur les anciens et mystérieux habitants des grottes; zit. nach Kuhn, Adalbert: Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen. I, Lpz. 1859, Nr. 36.

7) Grandgagne, nach Kuhn, a. a. O. Nr. 36.

8) Grandgagne, nach Kuhn, a. a. O. Nr. 36.

9) Petersen, Niels Matthias: Nordisk Mythologi. København 1849, p. 110.

10) Kuhn, a. a. O. Nr. 40; — vgl. Kuhn, Adalbert: Sagen vom Darnssee. In: Zschr. f. dt. Mythologie und Sittenkunde, Bd. I, Göttingen 1853, p. 103.



zahlten ihn auch seine Kundmänner bis auf den letzten Helling. Sie legten den Preis nieder auf den Stein unter den alten Eichen, und dieser wurde seitdem die Tafel des Schmieds genannt.“

Ähnliche Sagen erscheinen in der Gegend von Münster und Osnabrück; so schmiedete ein Schmied namens „Grinkenschmied“ im Berg bei Nienberge<sup>11)</sup>, in der Gegend von Notteln<sup>12)</sup> und im Etenberg bei Steinfurt<sup>13)</sup>, wobei immer wieder erzählt wird, daß man das beschädigte Gerät oder Eisen für ein neues auf einen bestimmten Platz zu legen habe, um am andern Morgen die fertigen Erzeugnisse abzuholen und das Entgelt, sei es in Waren, sei es in barer Münze, an der gleichen Stelle zu deponieren. Bisweilen wird diese Sage modifiziert, indem an die Stelle eines Schmiedes Zwerge treten, die jedoch auf dieselbe Weise mit den Menschen verkehren. Solches ist in der Sage von den Sgönaunken belegt, die als Zwerge in einem Hügel zwischen Ohrbeck und Hagen bei Osnabrück in Höhlen lebten<sup>14)</sup>, und noch heute soll im „Sundwiger Loch“, einer Höhle im Hallberg bei Sundwig, ein unsichtbarer schmiedender Zwerg leben, der den Landleuten gern ihr hingelegtes Gerät über Nacht ausbessert<sup>15)</sup>.

Zu Altenbrak (Unterharz) wurde erzählt, daß Zwerge Eisen in die Ilsenburger Schmiede gebracht und nach Anweisung der Gesellen die eingegangenen Aufträge über Nacht ausgeführt hätten<sup>16)</sup>.

Handelte es sich bei den bisher angeführten Beispielen um solche, die sich auf Schmieden und Verfertigen metallener Geräte bezogen — was zweifellos die ältere Form der Sage sein dürfte —, so gibt es eine Reihe von Sagen, in denen zumeist Zwerge andere Dienstleistungen gegen irgendeinen Entgelt für Menschen verrichten, ohne daß beide Teile persönlich miteinander in Berührung treten. Es sei in diesem Zusammenhang an das volkstümliche Märchen von den „Kölner Heinzelmännchen“ erinnert. Ähnliches tritt z.B. in einer Sage zutage, derzufolge die Zwerge von Verviers (Provinz Lüttich) hingelegte Wolle und Hanf über Nacht spannen, worauf man am anderen Morgen gegen eine Bezahlung das fertige Garn abholen konnte<sup>17)</sup>. Einem Müller bei Gelrode (Flandern) schärften sie den Mühlstein oder wuschen für ihn gegen ein Butterbrot oder ein Glas Bier<sup>18)</sup>. Am Bodekessel (Harz) wohnte in einer Felschlucht ein Zwerg, der auf Bitten hin nächtlich heilende Blumen oder Kräuter hinlegte<sup>19)</sup>, und früher pflegten die Zwerge im Kirchberg bei Osterwieck (Unterharz) den Einwohnern zu ihren Festen die Speisen auf silbernen Platten zu richten, welche nach Gebrauch mit einer Belohnung vor die Höhle zurückgebracht werden mußten<sup>20)</sup>.

Der älteste Beleg der „Schmiedesagen“ ist der Bericht von Pytheas von Massilia aus der zweiten Hälfte des 4. vordchristlichen Jahrhunderts, der durch den Scholiasten zu den „Argonautica“ des Apollonius Rhodios auf uns gekommen ist. Es handelt sich um die Liparischen Inseln; der Scholiast erklärt die Ambosse des Hephaistos als die sieben Inseln des Aiolus und fährt fort:

„τούτων ἐν τῇ Λιπάρᾳ καλουμένη καὶ τῇ Στρογγύλῃ ὁ Ἥφαιστος δοκεῖ διατρίβειν καὶ ἀκούεσθαι βρόμον πυρός καὶ ἦχον σφυρῶν. τὸ δὲ παλαιὸν ἐλέγετο τὸν βουλούμενον ἀργὸν σιδηρὸν ἐπιφέρειν καὶ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἢ εἰς τὸ λαμβάνειν ἢ εἰς τι ἄλλο ἤθελεν κατασκευάσαι, καὶ τὸν μισθὸν ἀπεδίδου. ταῦτα ἱστορεῖ Πυθέας ἐν Περιόδῳ γῆς“<sup>21)</sup>.

11) Kuhn, a. a. O. Nr. 77.

12) Kuhn, a. a. O. Nr. 83.

13) Kuhn, a. a. O. Nr. 84.

14) Kuhn, a. a. O. Nr. 52, 53; — vgl. auch Kuhn, Adalbert: Die sprachvergleichung und die urgeschichte der indogermanischen völker. In: Zschr. f. vgl. Sprachforschung, IV. Bd. 1854, p. 97 f.

15) Kuhn, a. a. O. Nr. 152. — Meyer, Elard Hugo: In: Anz. f. dt. Altertum, Bd. XIII, 1887, p. 28 f.

16) Pröhle, Heinrich: Unterharzische Sagen. Aschersleben 1856, Nr. 30.

17) Kuhn, a. a. O. Nr. 36.

18) ebda.

19) Pröhle, a. a. O. Nr. 19.

20) Pröhle, a. a. O. Nr. 122.

21) Apollonius Rhodios: Apollonii Argonautica, ed. R. Merkel; Scholia vetera e codice Laurentiano ed. H. Keil. Leipzig 1854, p. 505, Anm. 761 zu IV, 761. Vgl. auch: Förster, a. a. O. p. 305.

(Übersetzung: Von diesen scheint Hephaistos sich auf den Lipara und Stromboli genannten aufzuhalten, und es scheint, daß man das Getöse des Feuers und das Brausen der Hämmer hört. Man sagt, daß vordem jeder Beliebige unbearbeitetes Eisen dorthin bringen konnte, und am folgenden Tage entweder das Schwert oder — wenn er etwas anderes hatte herstellen lassen wollen — das andere in Empfang zu nehmen war und daß der Lohn dort niedergelegt wurde. Dies berichtet Pytheas in seiner „Erdreise“.)

Also auch hier deutlich die Charakteristika stummen Handels! Man bringt unbearbeitetes Eisen, legt es nieder, zieht sich zurück, um am nächsten Morgen das Schwert oder anderes Gerät abzuholen und den Lohn zu entrichten.

Waren die angeführten Beispiele in Europa zu lokalisieren, so beschränkt sich das Motiv eines unsichtbaren Schmiedes jedoch nicht auf diesen Erdteil. Adolf Bastian berichtet von seiner Reise durch Burma 1861/62 von dem Ort Kama (zwischen Prome und Thayetmyo am Irawadi), wo eine Feuerquelle brennt und um die Erscheinung des Feuerdämons „Nat-mih“ gebetet wird. „Vor alters wohnte in dem Dorfe, welches jetzt Nat-mih genannt wird, ein Grobschmied, welcher nach seinem Tode ein Nat wurde, und da ihm der Hang zu seinem alten Handwerk geblieben war, gründete er das Geist-Feuer (Nat-mih). So oft ein Dorfbewohner ein Dha oder eine Axt oder einen Spaten brauchte, brachte er das Eisen an das Feuer, legte es auf demselben nieder und sprach: ‚O Herr, mach aus diesem Eisen ein Dha‘, und wenn er den nächsten Tag zurückkam, fand er den gewünschten Gegenstand . . .<sup>22)</sup>“

Besondere Beachtung verdient der bekannte stumme Handel zwischen den Wedda auf Ceylon und den singhalesischen Schmieden. Als Zeugnis dieses häufig berichteten Vorgangs — auch noch am Ende des 19. Jahrhunderts<sup>23)</sup> — mag einer der ältesten Berichte dienen, der von Robert Knox aus den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts stammt<sup>24)</sup>:

“It hath been reported to me by many people, that the wilder sort of them (= the Vaddahs), when they want Arrows, will carry their load of Flesh in the night, and hang it up in a Smith's Shop, also a Leaf cut in the form they will have their Arrows made, and hang by it. Which if the Smith do make according to their Pattern they will requite, and bring him more Flesh: but if he make them not, they will do him a mischief one time or another by shooting in the night. If the Smith make the Arrows, he leaves them in the same place, where the Vaddahs hung the Flesh.”

Es ist auffällig, daß unter den mancherorten bezeugten Vorkommen stummen Handels<sup>25)</sup> kein Fall bekanntgeworden ist, der dem Austausch zwischen Wedda und Singhalesen entspricht, wobei es sich ja genau so wie in den Schmiedesagen um die Bezahlung einer handwerklichen Leistung und um die Vermeidung persönlicher Fühlungnahme handelt. Wir haben also einen Zustand vor uns, der noch v o r der Fixierung als Sage liegt und den wir infolgedessen — mit aller Vorsicht, die bei solchen Rückschlüssen nötig ist — für das frühgeschichtliche Europa zumindest ähnlich annehmen dürfen.

Wann dieser Zeitpunkt genau anzusetzen ist, wage ich nicht zu entscheiden<sup>26)</sup>; er spielt in unserem Zusammenhang auch keine so wichtige Rolle, da es vor allem darauf ankommt, für Europa überhaupt den stummen Handel

<sup>22)</sup> Bastian, Adolf: Reisen in Birma in den Jahren 1861—1862. Lpz. 1866, p. 49. = Die Völker d. östl. Asien, Bd. 2.

<sup>23)</sup> Svens, C. S. V.: Amongst the Veddás. In: Proceedings, Royal As. Soc. Ceylon Branch 1886, Colombo 1886, p. CLIII f.

<sup>24)</sup> Knox, Robert: An Historical Relation of the Island Ceylon, in the East-Indies. London 1681, p. 62.

<sup>25)</sup> Siehe die bisher einzige, wenngleich nicht erschöpfende Monographie von: Grierson, P. J. Hamilton: The Silent Trade. Edinburgh 1903. — In Kürze wird vorliegen: Veerkamp, Dieter, Stummer Handel, seine Verbreitung, sein Wesen. Diss. Göttingen 1956.

<sup>26)</sup> Förster, a. a. O. p. 307, nimmt an, daß das stumme Eintauchmotiv in die Zeit reicht, in der die Germanen die Eisenkultur von den Kelten zu übernehmen begannen, was er mit der La-Tène-Zeit anheben läßt.

nachzuweisen. Daß man sich dabei nicht allein auf die Schmiedesagen zu stützen braucht, erweisen — abgesehen vom lappischen Raum — zwei weitere Beispiele:

a) aus den Südalpen, wo laut Sagen wandernde Hirten von den Dörflern an großen Marksteinen Vieh übernahmen und auf denen auch im stummen Tauschhandel „Alpennutzen“ und Entgelt hinterlegt wurden<sup>27)</sup>;

b) im Verkehr zwischen norddeutschen Kaufleuten und den Einwohnern von Livland im Mittelalter<sup>28)</sup>.

Daß die in den Schmiede- und Zwergensagen niedergeschlagene Form des stummen Handels gerade das Schmiedehandwerk bevorzugt und kein anderes, nimmt nicht wunder, wenn man sich der bei allen Völkern geheimnisvollen und abgesonderten Stellung der Schmiede erinnert. Dies erscheint vor allem in Afrika bemerkenswert, wo der Schmied überall aus der Masse herausragt, was sich entweder in besonderer Achtung oder besonderer Geringschätzung ausdrückt<sup>29)</sup>. Dabei ist es merkwürdig, daß bisher keine den europäischen oder südasiatischen Sagen ähnliche für Afrika aufzufinden waren.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Schmiedesagen enthalten den Niederschlag eines Austauschverkehrs in Form des „Stummen Handels“, wobei die hier geübte Bezahlung einer handwerklichen Leistung ebenso als „klassische“ Form des stummen Handels anzusprechen ist, wie der gegenseitige Austausch von Waren ohne persönliche Fühlungnahme. Die Schmiedesagen sind für Mittel- und Südeuropa sowie für Südasien belegt<sup>30)</sup>; damit erweist sich der stumme Handel als auch im (frühgeschichtlichen) Europa üblich.

27) Haberlandt, Arthur: Der Aufbau der europäischen Volkskultur. In: Bernatzik, Hugo A.: Die neue große Völkerkunde, Frankfurt 1954, Bd. I, p. 18 f.

28) Falke, Johannes: Die Geschichte des deutschen Handels. Leipzig 1859, 1. Th. p. 277.

29) Andree, Richard: Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Stuttgart 1878, p. 153 ff.

30) Meyers Behauptung, a. a. O. p. 29, sie seien „über die halbe Erde verbreitet“, dürfte meiner bisherigen Kenntnis nach übertrieben sein.



# Esquema de la Arqueología Boliviana

Por

Dick Edgar Ibarra Grasso

Director del Museo Arqueológico, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia

Con 4 Grabados

## Introducción

El Prof. Dr. Hermann Trimborn nos ha honrado solicitándonos un trabajo para publicar en „*Zeitschrift für Ethnologie*“, en el que diéramos cuenta de nuestra labor arqueológica de 8 años de duración en Bolivia. La forma en que lo hemos hecho, y presentamos aquí, podrá parecer muy apretada, pero hemos creído más conveniente hacerlo así y no en una larga exposición de esas que solo los más interesados llegan a leer.

La arqueología boliviana, hasta hoy mismo y en todos los investigadores, está completamente dominada por la visión de la cultura de Tiahuanaco; las otras, numerosas, culturas existentes en el país no han llamado la atención de los investigadores y casi los únicos estudios que hay sobre ellas son los nuestros.

Esta suposición de que Tiahuanaco es todo en Bolivia ha causado ya numerosos perjuicios en la investigación; los elementos, vasos de cerámica digamos para el caso, procedentes de las otras culturas, han sido declarados, sin más, de procedencia tiahuanacota, sin importar para nada sus diferencias. La única cultura que a veces se admite que existió en Bolivia, además de la de Tiahuanaco, es el período siguiente a Tiahuanaco hasta la conquista Incaica. Bennett ha llamado Chullpa a este período; pero aún así, no hay el menor estudio sobre lo que han sido los chullpas.

La verdad es la siguiente: En Bolivia han existido culturas anteriores a Tiahuanaco en su período mas antiguo; otras se han desarrollado al mismo tiempo que Tiahuanaco, en otros lugares de la zona Andina boliviana, pues los períodos Antiguo y Clásico de Tiahuanaco fueron de difusión muy reducida; sigue el Tiahuanaco Expansivo, cuya difusión en Bolivia ocupa la tercera parte de la región Andina, con lo cual las culturas locales de las otras regiones siguieron su curso. A la decadencia de Tiahuanaco siguen nuevos desarrollos locales y, finalmente, la conquista Incaica. Extrañará, pero lo más de Bolivia no es tiahuanacota.

Esta serie de culturas locales, no tiahuanacotas, tiene una gran importancia para estudiar el desarrollo y la difusión de la cultura andina hacia el Sur. En efecto, las culturas del Noroeste argentino, tantas veces comparadas con las de la Costa peruana, forzosamente han tenido que seguir el camino de Bolivia en su difusión. Y no solo ellas, las altas culturas, sino también las más primitivas, de la Patagonia por ejemplo.

Conviene aclarar que la imagen comun que nos presenta la región Andina boliviana ocupada por dos razas, o pueblos, los Quichuas y los Aymaras, es falsa para los períodos antiguos. En Bolivia no hay Quichuas originariamente, los que hoy hablan quichua aquí son sencillamente los pueblos anteriores a esa conquista, que han sido quichuizados; antes hablaban otras lenguas que han desaparecido. Lo mismo debe ocurrir con parte de los Aymaras, que han sido aymarizados con la expansión tiahuanacota.

Dicho lo anterior, ya entramos en materia.

## I

Hasta abril del año 1954 no se conocían materiales de tipo paleolítico procedentes de Bolivia. En esa fecha tuvimos oportunidad de descubrir el primer yacimiento de este tipo, y que es a la vez uno de los mayores de América por la cantidad de piezas que han aparecido allí.

El lugar se encuentra en la localidad de Viscachani, a mitad de camino entre La Paz y Oruro, en pleno Altiplano. Se encuentra en una ladera al borde de lo que ha sido un pequeño y antiguo lago glaciar. Desgraciadamente el terreno, de cerca de 10 hectareas, ha sido muy arado, y la extratigrafía destruida en parte. Las excavaciones que hemos podido realizar son escasas y casi todo proviene de la superficie, pero hasta el momento el yacimiento ha dado 9.000 objetos de piedra.

Según sus formas y técnica de trabajo los objetos hallados corresponden claramente a dos períodos muy distintos. El primero, que hemos llamado cultura Viscachanense, se caracteriza por trabajar la piedra según la técnica de percusión, con lo que se han obtenido piezas muy toscas, de aspecto semejante a las del Paleolítico Inferior de Europa. La piedra utilizada es la cuarcita verdosa. Los objetos son: hachas de mano, hachitas de mano, de mitad de tamaño y menos; puntas de jabalina en forma de hoja de laurel tosca, muchas de ellas como una pequeña hachita de mano amigdaloide; puntas de jabalina con una hendidura lateral inferior, que semejan a las puntas de Sandía; raspadores de varias formas; piedras redondeadas con los bordes gastados, que parecen haber servido de manos de molinos; puntas grandes como picos, etc. Casi todas trabajadas de los dos lados. Las piezas más abundantes son las puntas en forma de hoja de laurel.

Esta cultura parece asentada sobre una capa inmediatamente post-glaciar, pero hacen falta más excavaciones para comprobarlo debidamente. No se hallaron ninguna clase de restos humanos, ni nada que no fuese piedra.

Las hachas de mano dichas y las hojas de laurel aparecen iguales en una antigua cultura de la Patagonia, que ya F. F. Outes en 1905 presentó como del Paleolítico Inferior. La cuestión no ha sido resuelta todavía. También las hachas de mano de Trenton, en Estados Unidos, de Taltal, en Chile, etc., son semejantes a las que hemos hallado. La semejanza de las puntas escotadas con las puntas de Sandía es muy grande, pero las puntas Sandía parecen mejor trabajadas.

Creemos que se trata de una cultura del Paleolítico Inferior, una especie de Musteriense con bifaciales, o Pre-Solutrense, que ha entrado a América en época muy antigua, acaso interglaciar, y que ha subsistido hasta, que nuevos pueblos de cazadores ocuparon el continente cuando desapareció la última barrera de los hielos.

La segunda cultura de Viscachani ha sido denominada en la Argentina, en donde se la descubrió antes, Ayampitinense (de Ayampitín, prov. de Córdoba). Se caracteriza por usar piedras más finas, y tener una técnica de trabajo de fino retoque, o presión; la pieza típica de esta cultura es una punta larga y relativamente delgada, como las hojas de sauce del Solutrense europeo. Se acompañan diversos tipos de raspadores. Por su tipología parecen corresponder a tres épocas, a la más antigua de las cuales se le ha calculado en la Argentina una antigüedad de 6.000 años A. de C. La última fase tendría ya puntas de flecha.

Junto con estas puntas de jabalina han aparecido una veintena de puntas tipo Folsom, aunque con la estría hecha de un solo lado; casi todas están partidas.

## II

Luego de lo anterior aparece en Bolivia la primera cultura de pueblos agricultores, por más que las pruebas demostrativas de su antigüedad todavía son muy insuficientes.

Esta nueva cultura tiene sus más típicos yacimientos en Oruro, y ellos consisten en una serie de *mounds* poco elevados, en los cuales se encuentra cerámica rojiza y gris, lisa o adornada con pocas incisiones; sin pintura. Las piezas enteras son muy raras. Más típico aún de esta cultura son una especie de estelas, cabezas de animales esculpidas en forma naturalista y con un apéndice que sigue al cuello.

Otros elementos importantes son: el cobre, del cual hay pequeños adornos y un cincel, que encontramos personalmente; y una gran cantidad de hojas de azada, de piedra, de un tipo similar a los del Campiñense del Neolítico de Europa. Las puntas de flechas son pequeñas y muy finamente trabajadas, pero en algunos yacimientos aparecen numerosas puntas más grandes y toscas, que corresponden a la última fase del Ayampitinense. Esto último es una prueba valiosa en pro de que la cultura que tratamos es propia de los más antiguos agricultores que aparecen en Bolivia, ya que tiene que haberse asentado sobre la capa anterior de cazadores. Puntas similares faltan en todos los yacimientos de tipo más reciente, empezando por los tiahuanacotas.

Esta cultura permanece aun innominada; provisionalmente la hemos llamado Megalítica, pero no creemos que el nombre le corresponda enteramente. Su nivel de desarrollo es claramente Eneolítico, como se ve por la presencia del uso del cobre.

Su procedencia tiene que ser, naturalmente, de la región Andina peruana, y consideramos que allá debe emparentarse con las épocas más primitivas de la cultura Chavín.

Parecería que esta cultura se extiende mucho por el Noroeste argentino, según se evidencia por la aparición de numerosísimas piezas de cerámica similares a las de Bolivia, las cuales aparecen conjuntamente con piezas de cobre, pero falta aun la cronología, siquiera relativa y sucesiva, respecto a estos yacimientos.

## III

La cultura anterior, comparándola con la del Perú, puede tener una antigüedad máxima hasta de 1.000 años A. de C., pero más probablemente es de unos cinco siglos menor. A ella sigue, en Bolivia, el desarrollo de la cultura de Tiahuanaco, cuya antigüedad, en todos sus períodos, caería den tro de la Era cristiana, aunque hay algunos autores que fijan sus comienzos en unos 500 años antes. Esto sin hablar de las antigüedades fabulosas dichas por algunos fantaseadores.

La cultura de Tiahuanaco se distribuye claramente en tres épocas: la Antigua, la Clásica y la Expansiva (o Decadente). Cada una de ellas es muy distinta de la otra, y su relación mutua está todavía por estudiar.

Con el Tiahuanaco Antiguo aparece la primera cerámica pintada en Bolivia. Su procedencia no es conocida todavía. Nosotros indicamos que el colorido y el pulimento de los vasos de este período recuerda mucho a Recuay, una especie de Recuay primitivo. En todo caso, se trata de una indudable procedencia peruana.

Lo que se conoce con seguridad de este período es muy poco; apenas la cerámica dicha, representada por pocos ejemplares y con muy pocas formas. No hay ninguna construcción edilicia de piedra que se le pueda asignar; se le suelen suponer propios dos monolitos o estatuas toscas que hoy están frente a la iglesia, en el mismo pueblo de Tiahuanaco, pero es algo no probado. Nosotros, en cambio, le asignamos una serie de monolitos toscos (que otros



autores suponen decadentes), caracterizados por el trabajo hecho con muy poco relieve, la posición de las manos dirigida una al pecho y la otra al vientre, y adornados con serpientes onduladas a sus costados. Monolitos de este tipo existen en Tiahuanaco, Jesús de Machaca (Huancané), Santiago de Huata, etc.

La difusión geográfica de esta cultura ha sido muy reducida, apenas sale de la región Sur del Lago y de algunas de sus islas.



Grabado 1. Vasiija de la Cultura Megalítica, o de los Constructores de Túmulos; rojiza con un adorno en relieve en forma de cabeza zoomorfa.



Grabado 2. Vaso trípode, de la Cultura Tupuraya, fondo claro y dibujos en sepia y rojo-pardo. Esta es una de las primeras cerámicas pintadas que aparece en Cochabamba.



Grabado 3. Cantarito Nazcoide B, dibujos en líneas sepia con reborde blanco; interior del dibujo en morado y fondo de la pieza en ocre claro.



Grabado 4. Copa Yampará I, con dibujos en negro con reborde blanco en la parte superior y con relleno blanco en la banda central; fondo pardo-rojizo y ocre. Todas estas piezas proceden de Cochabamba y corresponden a culturas anteriores a la expansión tiahuanacota por este Departamento.

La cultura Chiripa, estudiada y diferenciada por Bennett en el Sur del Lago, es sencillamente para nosotros la fase final de este período. Un punto divertido de la interpretación errada que se ha hecho en ella es que, lo que Bennett ha interpretado como «sopladores de fuego», son p i p a s para fumar.

#### IV

A lo anterior sigue el período del Tiahuanaco Clásico, caracterizado por un extraordinario desarrollo en el trabajo de la piedra y la cerámica, que lo hacen ser una de las más brillantes culturas de la América Indígena.

Su origen, como en el caso anterior, es todavía imposible de determinar, por más que claramente se trata de nuevas influencias peruanas. En ninguna manera se lo debe considerar como un desarrollo de la cultura anterior; es un nuevo pueblo que ha traído una nueva cultura. Tiene elementos de variada procedencia, tanto de Nazca como algunos Mochicas, varios de Recuay y muchos de Chavín, que suponemos de supervivencia marginal en alguna región del Sur del Perú. Un elemento nuevo es la aparición del bronce, con el cual se han hecho hachas y llaves o grampas para asegurar entre sí algunas piedras de los edificios.

La cerámica de este período tiene un pulimento perfecto, una brillante policromía y un cocimiento insuperable, del cual han resultado vasos de paredes muy delgadas. Los motivos de dibujo son predominantemente naturalistas pero con una extrema estilización geometrizable, predominando en las figuras un tratamiento de líneas rectas. La figura humana existe no muy abundantemente, y lo más común son figuras de pumas y cóndores. En la piedra se han trabajado en bajo relieve motivos similares, en la mayor parte de los casos.

Nos importa decir algo de la arquitectura de la ciudad misma, cosa que la mayoría de los autores no han hecho, o, cuando lo han hecho, han dicho fantasías. Personalmente y en compañía del arquitecto José de Mesa y Sra. Teresa Gisbert hemos estudiado esta arquitectura y levantado el primer mapa completo de las ruinas; igualmente, en base a las descripciones de los cronistas y de los cimientos que quedan, hemos dibujado la reconstrucción de los edificios, cómo han debido ser. Todos los edificios existentes corresponden a esta época.

El resumen es el siguiente: Una ciudad de tipo Mesoamericano antiguo, como Teotihuacán, por ejemplo. Existe una larga calle, descrita por Cobo, que sigue el rumbo del Sol; en su principio se levanta una gran pirámide, Acapana, cuadrangular, en cuya cima ha existido un templo del cual solo quedan unos pocos cimientos; esta pirámide generalmente se ha considerado como una loma natural, un poco arreglada para que sirva de fortaleza. Al frente de esta pirámide, pasando la calle, se levanta el Kalasasaya, con sus hileras de columnas, que en realidad han sido pilares de una gran pared de contención de una plataforma de tierra, que formaba un edificio cuadrangular, con un gran patio al cual se entraba por la escalinata grande que mira al naciente. Lo más extraordinario de este edificio es que cerca de allí hay todavía una gran loza, que muestra un trabajo fino y detallado, que coincide en pequeño con el Kalasasaya; con toda evidencia ha sido la maqueta de construcción del edificio.

Al Oeste del Kalasasaya existen los restos de un gran palacio, llamado, sin motivo, Templo de los Sarcófagos; son una serie de salones en torno a un gran patio central. Un poco más al N. O. hay cuatro pequeñas pirámides deshechas.

Al S. O. de lo dicho, y sobre una calle que forma con la anterior una T, se levanta otra pirámide grande, aunque un poco menor; a un costado de ella se encuentran los restos de un gran templo, que forman una especie de plataforma en el suelo; en realidad se trata de una de sus paredes de costado, a la cual han fallado los cimientos y cayó en bloque.

Todos estos edificios han sido semejantes a los de los Mayas más primitivos. El techo ha sido de lajas planas, sostenido, cuando era necesario, por columnas cuadradas cuyos capiteles todavía existen en número de 17; igualmente hay restos de cuatro pequeñas medias columnas de adorno.

La Puerta del Sol, y las otras seis puertas monolíticas que hay, lo mismo que los monolitos, han sido detalles en este conjunto urbanístico. La ciudad ha sido grande, según los restos de basurales que quedan.

La civilización de este período no tuvo más extensión que la del período anterior. Evidentemente se trató de una alta cultura artística, pero poco expansiva en sentido militar y cultural.

## V

A lo anterior sigue el tercer período de Tiahuanaco, al cual tampoco podemos estudiarle su origen. En todo lo que podemos ver, es muy difícil que lo que se expandió en este período haya sido la cultura formada anteriormente en Tiahuanaco; la razón de ello es que faltan los elementos más típicos de ella, comenzando por el trabajo de la piedra. No hay un solo monolito, escultura en piedra ni edificio mayor que corresponda a este período.

Es lo más probable que la cultura de Tiahuanaco haya estado subdividida en una serie de formas locales, verdaderas culturas ya independientes aunque formadas sobre una misma base; la cultura Pucara sería una prueba de ello, ya que es una cultura tiahuanacoide, pero no propiamente Tiahuanaco. Una de estas culturas, acaso una forma provincial del Clásico, ha tomado un gran impulso en sentido militar y dominó a todas las demás, expandiéndose luego por Cochabamba en Bolivia (no llegó más al Sur en este país), y por la Sierra Sur y toda la Costa en Perú, además del Norte de Chile.

Su elemento característico es la cerámica, de la cual hemos hallado centenares de vasos; su conjunto muestra decadencia grande respecto al Clásico, aunque comienza con una repetición de sus motivos; luego decae mucho y se hace casi irreconocible; la policromía se va perdiendo y los motivos de dibujo llegan a ser puramente geométricos.

Esta expansión se ha realizado, en forma indudable, con pueblos de lengua áymara, pues la difusión de ésta cerámica coincide con la difusión de la lengua dicha.

El Tiahuanaco Expansivo, a cambio de la decadencia dicha de la cerámica y del trabajo en piedra, parece haber seguido en buena forma con el trabajo del bronce.

En sus épocas finales la cerámica de este estilo se diversifica en varias fases, la más importante de las cuales es la de Larecaja o Mollo, del Norte del Titicaca; la misma se extiende por Puno, parte de Arequipa, el Norte de Chile (es la cerámica llamada «atacameña» por Uhle) y posiblemente deriva de ella la cerámica de Humahuaca en la Argentina.

El período Chullpa de Bennett, lo consideramos perteneciente por completo a las fases últimas del Expansivo.

Su final creemos que se lo puede ver en los cronistas. Según Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, etc., existía un Reino Colla, con su capital en Puno, cuya difusión coincide con la de la cerámica que tratamos (este Reino Colla se extendería desde Arequipa a Cochabamba); el mismo subsistió hasta que el Inca Pachacutec, mediante una acto poco honroso, se apoderó del último rey Colla, Chuchi Capac, y lo hizo sacrificar en el Cuzco. Existen indicios de que los primeros Incas no serían sino feudatarios de los reyes Collas.

## VI

Nos toca ahora tratar de una serie de pequeñas culturas que se han desarrollado en Bolivia, en su zona Andina pero fuera del ámbito de la civilización de Tiahuanaco. Casi la totalidad de ellas han surgido a luz mediante nuestras investigaciones.

En razón de su importancia, la primera que hemos de tratar es la que hemos denominado Nazcoide, la cual presenta dos períodos o estilos, que llamamos A y B.

Para ambas falta todavía un yacimiento puro que de la nota verdadera de cómo han sido y de qué épocas. Los hallazgos que les corresponden, que



hemos hecho nosotros, son muy escasos y casi no pasan de fragmentos y piezas incompletas de cerámica. En cambio hemos comprado a los pobladores del campo en varios lugares piezas de esta cultura, y otras muchas hay en los museos oficiales y particulares.

Esta cultura es un derivado de Nazca, aunque no directo pues tiene importantes diferencias. Sus vasos son policromos y bien pulidos; el fondo es ocre y tiene dibujos en sepia, rellenos con gris, morado, rojo, etc. Los motivos son de origen naturalista, pero se hallan muy estilizados, siendo irreconocibles con frecuencia; las líneas predominantes en los dibujos son curvas, y esto forma una gran diferencia con Tiahuanaco. La fase Nazcoide A se ha extendido desde las costas del Lago hasta Cochabamba; la B, mas reciente, contemporánea del Expansivo, por el Este de Cochabamba y Chuquisaca.

Esta cultura importa mucho por razón de que algunos de sus elementos parecen haber intervenido activamente en la formación del período Clásico de Tiahuanaco. Así al menos lo sugieren importantes motivos de su estilo de dibujos. En caso de ser cierto esto, su entrada en Bolivia tendría que ser bastante antigua, correspondiente al fin del período Antiguo o comienzos del Clásico.

No solo para Bolivia tiene importancia esta cultura, pues sus elementos principales también se encuentran en la cultura Draconiana de la Argentina, con la fase de su cerámica pintada; sus colores y pulimento son los mismos y empleados en la misma forma; citaremos como muestra el uso del color morado, que en todas estas regiones solo se encuentra en la cerámica de tres culturas: Nazca, Nazcoide y la Draconiana.

## VII

En los valles des Cochabamba y Chuquisaca se han desarrollado otras culturas menores, todas con cerámica con brillante policromía y pulimento. Casi todas ellas tienen relaciones con culturas antiguas de la región peruana, por más que aparecen algunos elementos inexplicables, como una gran abundancia de vasos trípodes.

De algunas de ellas todavía solo poseemos escasas muestras, cerámicas que por sus características se hace necesario considerarlas como propias de nuevas y desconocidas culturas. En otros casos el material es muy abundante.

De las culturas que conocemos y que consideramos bien establecidas, las más importantes de estas regiones son tres: la Yampará, la Mojocoya tricolor y la Yurajpuncu.

Trataremos solo de la primera, que es la mejor conocida y la que nos proporciona mejores elementos de comparación, y a la vez una posible escala de períodos sucesivos.

Esta cultura la hemos denominada así en base al nombre de una antigua tribu de la región chuquisaqueña. Se caracteriza por presentarnos una cerámica policroma, con los colores rojo, ocre, negro y blanco, y bien pulida; sus formas son variadas, predominando las pequeñas. Los motivos de dibujo son predominantemente geométricos, pero con la siguiente evolución:

Hay un período antiguo, que llamaremos Yampará I, comprobado anterior al Tiahuanaco Expansivo, en donde las figuras parecen derivadas de las dichas del Nazcoide, con base naturalista pero ya extremadamente estilizadas. El período II, contemporáneo al Expansivo, ya es completamente geometrizado. Hay todavía un período III, que se ha desarrollado bajo el dominio Incaico y tiene su influencia.

En conjunto, esta cultura parece tener sus raíces en elementos del Nazcoide A, pero a la vez aparecen muchos rasgos más propios del Interlocking de la Costa central del Perú.

Más al Sur, en Tarija, han aparecido otras pequeñas culturas todavía insuficientemente conocidas, existiendo al menos tres de ellas. La primera nos presenta una cerámica rojiza, a veces grisácea, con adornos exclusivamente incisos formando guardas. La segunda, conocida solo por fragmentos de cerámica, tiene tres colores, un ocre claro de fondo y negro y rojo formando dibujos geométricos, que semejan mucho a los del Santiago del Estero en la Argentina. La tercera presenta una cerámica rojiza y dibujos geométricos en negro, muy sencillos.

### VIII

En Potosí han existido otra serie de pequeñas culturas, particularmente en su región central, en donde las hemos podido estudiar bastante bien. Todas ellas parecen tener relativamente poca antigüedad y duran hasta la conquista Incaica.

Las más conocidas son tres: la Chaquí, la Huruquilla y la Yura. En conjunto se caracterizan por su cerámica no policroma y por la falta de pulimento en ella. La primera presenta a veces unos *pucos*, especie de escudillas hondas, con un baño blanco y unas rayas rojas algo curvadas pero falta el pulimento; la cultura Huruquilla usa con frecuencia una arcilla que queda gris ceniza en el cocimiento; la Yura usa solo arcilla rojiza. Estas dos culturas han adornado sus vasos con dibujos geométricos en negro.

Las tumbas son cistas, con frecuencia hechas en la superficie del terreno. Los restos hallados en ellas son siempre dolícoides y en su mayor parte de tipo tosco (hay al menos dos tipos), pareciendo corresponder a tipos americanos antiguos que se han hecho agricultores en época reciente, por contacto con pueblos más desarrollados.

### Conclusiones

En el conjunto de lo que acabamos de decir, la mayor parte es nuevo y producto de nuestras investigaciones. La diferencia que nos han dejado estas, en contraste con las ideas anteriores sobre la arqueología boliviana, es la siguiente:

En vez de un tipo cultural único, por más que con diversos períodos de desarrollo, que ocupara continuamente todo el territorio boliviano (terminando hacia el Sur justo en la frontera), lo cual sería un caso único en la historia del mundo, la arqueología boliviana nos presenta una serie de pueblos sucesivos, desde los más antiguos que han poblado el continente y que por vía de Bolivia siguieron hacia la Patagonia hasta los más recientes, con alta cultura; en la época del desarrollo de esta última, en Bolivia hubo una serie de pueblos que o vinieron ya con esa mayor cultura o se aculturaron localmente, desarrollándose una serie de civilizaciones la más importante de las cuales fué la de Tiahuanaco. Contemporáneamente a ella, hubo otros pueblos, como los Nazcoides, Yamparás, Mojocoyas, etc., que desarrollaron sus propias culturas en forma independiente. El dominio de Tiahuanaco, en su período Expansivo, no ocupó más de la tercera parte de la zona Andina de Bolivia. La interpretación que hemos presentado de cómo ha sido Tiahuanaco también modifica todo lo conocido.

Solo la conquista Incaica, realizada un siglo antes de la española, unió políticamente estos territorios, pero careció de tiempo para difundir su cultura en todos ellos. Los restos arqueológicos de éste origen son muy escasos en Bolivia.

# Die Herero im Britisch-Betschuanaland-Protectorat und ein Besuch in einer ihrer Siedlungen: Ncwe-le-tau

Von  
Katesa Schlosser

Herrn Professor Dr. Martin Heydrich zum 65. Geburtstag gewidmet

Mit 1 Karte und 18 Abbildungen

## Vorwort

Diese Arbeit verdankt ihr Entstehen der wahrhaft unbegrenzten südafrikanischen Gastfreundschaft. Ich erfuhr sie jeden Tag während meines Studienaufenthaltes in der Südafrikanischen Union, in Südwestafrika und in Südrhodesien von März bis November 1953 und im August u. a. ganz besonders im Buschfeld Transvaals bei Frau Jensen und den Familien Dr. Teichler und Nerlich. Als letztere gesprächsweise Herero im Osten des nahen Britisch-Betschuanaland-Protectorates erwähnten und ich Interesse für diese zeigte, waren sie sofort bereit, mich zu der Mbanderuu/Herero-Siedlung von Ncwe-le-tau zu fahren, die hier unter C geschildert wird. Nach der Heimkehr nach Deutschland stellte sich heraus, daß über die Geschichte und die gegenwärtigen Verhältnisse der während und nach dem Hereroaufstand von 1904 aus Deutsch-Südwestafrika ins Britisch-Betschuanaland-Protectorat geflohenen Herero und Mbanderuu nur verhältnismäßig sehr wenige und verstreute Mitteilungen vorliegen. Aus brieflich eingeholten Auskünften und Literaturstudien entstanden nunmehr die Abschnitte A: Die Fluchtwege der Herero aus Südwestafrika ins Britisch-Betschuanaland-Protectorat, und B: Die Siedlungen der Herero im Britisch-Betschuanaland-Protectorat.

## Persönliche Quellen

Besuch in der Mbanderuu-Siedlung in Ncwe-le-tau am 24. 8. 1953 in Begleitung von Herrn Fritz Nerlich und Frau.

Mündliche Auskünfte in Ncwe-le-tau von dem Mbanderuu-Häuptling Alfious Chonja und dem Storebesitzer G. J. Vermeulen jun.

Briefliche Auskünfte 1954 und 1955 von: Herrn G. J. Vermeulen jun. und Frau, nach Rücksprache mit dem Mbanderuu-Häuptling Alfious Chonja und dem Herero-Häuptling Manasse Mureti, datiert Ncwe-le-tau, 18. 10. 1954, 30. 12. 1954, 15. 3. 1955, 23. 6. 1955, 11. 8. 1955.

Herrn Fritz Nerlich, Händler in Genadendal, P. O. Zeerust, Transvaal.

Frau Henny Jensen, Farmerin auf Tommiesrust, P. O. Zeerust, Transvaal.

Herrn Dr. med. G. H. I. Teichler, Derdepoort Sending-Hospitaal via Zeerust, Transvaal.

Herrn Senator Dr. h. c. H. Vedder, Okahandja.

Herrn Dr. N. J. van Warmelo, Regierungsethnologe der Südafrikanischen Union, Pretoria.

Frau Elisabeth Kuhlmann, Omaruru. Frau Kuhlmann floh auf den Rat des Hererohäuptlings Tjetjoo im Januar 1904 gemeinsam mit ihrem der Rheinischen Missionsgesellschaft angehörenden Gatten, Missionar Kuhlmann, mit dem Tjetjoo-Stamm von Okazeva aus zunächst in Richtung auf das Britisch-Betschuanaland-Protectorat. Verschiedene Auskünfte erteilte sie nach Rücksprache mit dem jetzigen Oberhaupt der Omaruru-Herero, Christian Hiandopa Zeraua.

Herrn Missionsdirektor Dr. A. Elfers, Hermannsburg.

Herrn Superintendent A. E. Seager, London Missionary Society, Serowe. Seager unterstehen auch die Herero und Mbanderuu im Ngwato-Reservat, soweit sie sich der L. M. S. angeschlossen haben.



Herrn Pastor i. R. G. Beyer, Berlin; 1904—1920 Missionar der Berliner Mission in Nordtransvaal, wo er auch die Herero-Gruppe unter Samuel Maharero in Bobidiidi von Malokong aus betreute.

Herrn Pastor O. Milk, Karibib.

Herrn Missionar H. Pfitzinger, Johannesburg; 1931—1946 auf der Hermannsburger Missionsstation Ramoutsa, von wo aus er die Mbanderuu und Herero in Ncwelatau kirchlich bediente.

Herrn Missionar Hermann Zimmermann, Berliner Mission, Potgietersrust; eine Zeitlang in Malokong stationiert.

Herrn Missionar Hans Zimmermann, Berliner Mission, Kreuzburg bei Pietersburg.

Herrn Missionar H. Rethemeyer, Rheinische Mission, Gobabis, der 1934 bis 1937, 1939 und 1947—1952 Herero und Mbanderuu jenseits der südwestlichen Grenze im Britisch-Betschuanaland-Protektorat mit betreute.

Reverend J. Derek Jones, London Missionary Society, Maun, zuständig auch für die Herero und Mbanderuu der L. M. S. im Tauana-Reservat.

Herrn Gottlieb Hijakarijaukua Mutjinde, Diakon der Dutch Reformed Church, Witbank, P. O. Ellis Ras, Transvaal. Mutjinde ist der Sohn von Asser Mutjinde. Asser war der Sohn der Schwester des Otjimbingwe-Häuptlings Zacharias Zeraua und Kirchenältester in Omaruru.

Herrn Pastor M. E. Makgato, Berliner Mission, Middelfontein via Nylstroom (durch freundliche Vermittlung Herrn Missionar W. Johannsmeyers, Kratzenstein).

Reverend J. M. Leshona, London Missionary Society, Shoshong, P. O. Mahalapye.

Allen Damen und Herren bin ich zu größtem Dank verpflichtet, insbesondere auch Herrn Professor Dr. B. Struck für zahlreiche Hinweise und Auszüge aus der deutschen Literatur.

Mein Aufenthalt in Südafrika wurde durch ein Stipendium des Education Department der Südafrikanischen Union ermöglicht, welches der Deutsche Akademische Austauschdienst vermittelte. Er wurde unterstützt durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Auch diesen Institutionen sei an dieser Stelle mein verbindlicher Dank ausgesprochen.

### Literatur

Innerhalb der Abschnitte ist die Literatur zeitlich geordnet.

Abkürzungen: D. Kolbl. = Deutsches Kolonialblatt.

D. Kolztg. = Deutsche Kolonialzeitung.

Mitt. D. Schutzg. = Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten.

W. T. B.-Meldung = Meldung von Wolffs Telegraphischem Büro.

Die Schreibung der Orts- und Personennamen ist den verschiedenen Quellen entnommen und nicht vereinheitlicht.

Abwanderungen von Herero aus Südwestafrika ins Britisch-Betschuanaland-Protektorat vor Beginn des Aufstandes von 1904 erwähnen u. a.:

Eggers: Aus dem deutsch-südwestafrikanischen Schutzgebiete. Mitt. D. Schutzg. 13, 1900, S. 185.

Rohrbach, Paul: Aus Südwest-Afrikas schweren Tagen. Weicher, Berlin 1909, S. 71.

Passarge, Siegfried: Die Kalkpfannen im Hereroland und in der Kalahari. Beiträge zur Kolonialforschung, V, Berlin 1943, S. 120, Anm. 1.

Über die Flucht der Herero ins Britisch-Betschuanaland-Protektorat finden sich die wichtigsten Angaben in folgenden Schriften:

N. N. (= der zivile Distriktschef von Gobabis): Über eine Reise in das englische Ngami-See-Gebiet. D. Kolbl. 16, 1905, S. 707—711.

(Ref. in D. Kolztg. 22, 1905, S. 514f.)

Seiner, Franz: Der Verbindungsweg zwischen Deutsch-Südwestafrika und der Betschuanenland-Eisenbahn. — Globus 98, 1910, S. 122—128 und S. 133—137.

Pö ch, Rudolf: Ethnographische und geographische Ergebnisse meiner Kalahari-reisen. Petermanns Mitteilungen 58, 1912, II, S. 15—20.

Verstreute Angaben dazu bringen:

- Passarge, Siegfried: Die Herero im Kaukaufeld. D. Kolztg. 21, 1904, S. 514.  
 W. T. B. - Meldung vom 18. 1. 1905 (Aussagen des Kapitäns Zacharias Zeraua von Otjimbingwe). D. Kolbl. 16, 1905, S. 91.  
 W. T. B. - Meldungen vom 8. 3.; 31. 3., 5. u. 6. 4.; 1., 8. u. 11. 5.; 25. 10.; 8. 12. 1905. D. Kolbl. 16, 1905, 189, 239 ff., 325 f., 644, 743.  
 Bayer: Der Krieg in Südwestafrika. Berlin 1906, S. 46—48.  
 Bayer: Südwestafrikanische Kriegsbilder, IV. Deutsche Kolonialzeitung, 1906, S. 385—388.  
 Großer Generalstab: Die Kämpfe der deutschen Truppen in Südwestafrika. Auf Grund amtlichen Materials bearbeitet von der Kriegsgeschichtlichen Abt. I des Großen Generalstabes. 1. Band: Der Feldzug gegen die Hereros. Mittler u. Sohn, Berlin 1906; 2. Band: Der Hottentottenkrieg. Berlin 1907.  
 N. N.: Wochenübersicht, Südwestafrika. D. Kolztg. 23, 1906, S. 61.  
 N. N.: Die Hereros am Ngamisee. D. Kolztg. 23, 1906, S. 354 (vom 8. 9. 1906). Bericht Windhoeker Deutscher über einen Besuch bei den internierten Herero in Tsau.  
 N. N.: Die Unterhaltskosten der Herero im Betschuanaland. D. Kolztg. 23, 1906, S. 366. (Betr. Herero in Upington!)  
 N. N.: Die Unterstützungskosten der Herero im Betschuanaland. D. Kolztg. 23, 1906, S. 379. (Betr. Herero in Upington.)  
 Schwabe, K.: Der Krieg in Deutsch-Südwestafrika 1904—1906. Weller, Berlin 1907.  
 N. N.: Forschungen im deutschen Sambesi-Okavango-Gebiet. (Zur Reise des Grazer Schriftstellers Franz Seiner 1905—07.) Deutsche Kolonialzeitung, Bd. 24, Berlin 1907, S. 143.  
 D.: Brief aus Windhuk. August 1907. D. Kolztg. 24, 1907, S. 412.  
 N. N.: Die Gokhaser Hottentotten. D. Kolztg. 24, 1907, S. 423.  
 Jahresbericht über die Entwicklung der Schutzgebiete in Afrika und der Südsee im Jahre 1907/08. Tl. E.: Deutsch-Südwestafrika. (Beilage z. Deutschen Kolonialblatt 1909.) Mittler, Berlin 1909.  
 N. N.: Zur Lage in Südwestafrika, D. Kolztg. 26, 1909, S. 43.  
 Geibel: Die Eingeborenen der deutschen Kalahari. (Ausschließlich Bezirk Aminuis.) D. Kolbl. 20, 1909, S. 824—831.  
 Seiner, Franz: Die Omaheke. Mitt. D. Schutzg. Bd. 24, 1911, S. 336—341.  
 Müller: Ein Erkundungsritt in das Kaukau-Veld. D. Kolbl. Bd. 23, 1912, S. 530—541.  
 Seiner, Franz: Ergebnisse einer Bereisung der Omaheke in den Jahren 1910—1912. Mitt. D. Schutzg. 26, 1913, S. 225—316.

Literatur über die Mbanderu- und Herero-Siedlungen in Ncwe-le-tau existiert bisher nicht, wohl aber zwei Aufsätze über deren Bevölkerung aus einer Zeit, in der diese größtenteils bei Gabane lebte:

- Pfitzinger, H.: Völkerverbindende Kraft des Evangeliums. Hermannsburger Missionsblatt. 84. Jg., 1937, S. 134 f.  
 Pfitzinger, H.: Völkerverbindende Kraft des Evangeliums. Missionsblatt. Wuppertal-Barmen. 113. Jg., Jan. 1938, S. 4 f.

Das verschieden redigierte Manuskript Pfitzingers sagt in der erstgenannten Publikation völkerekundlich etwas mehr aus als in der zweiten.

Über die Herero im Gesamtgebiet des Britisch-Betschuanaland-Protektorates sind die Literaturangaben spärlich. Die wichtigste Veröffentlichung ist:

- Schaper a, I.: Notes on some Herero Genealogies (Communications from the School of African Studies, New Series, No. 14, October 1945, Cape Town).

Schaper a besuchte 1940 das Tauana-Reservat des Brit.-Betschuanaland-Protektorates.

Die ergiebigste Quelle ist darüber hinaus der auch von Schaper a berücksichtigte Aufsatz:

- Ashton, E. H.: Notes on the political and judicial organisation of the Tawana. Bantu Studies, XI, 1937, S. 67—83.

Ashton war Assistant District Commissioner im Tauana-Reservat.

Eine Mbanderu-Gruppe im Protektorat, und zwar jene, die zunächst am Ngamisee gegessen hatte und später von der Protektoratsregierung etwa achtzig Meilen westlich der Viktoriafälle Kronland zugewiesen bekommen hatte — bei Kobolabola —, besuchten auf Wunsch des Häuptlings Nikodemus 1920 und 1921 Superintendent Jensen und Missionar Wenhold von der Hermannsburger Mission in Transvaal. Die Berichte der beiden Missionare sind vorwiegend Reiseberichte und bringen wenig über die Kultur der Mbanderu:

Jensen, Ferdinand: Treue Herero im Inneren Afrikas (Kleine Hermannsburger Missionsschriften, Nr. 62), Hermannsburg 1922, 2. Auflage.

— Noch einmal zu den Herero (Kleine Hermannsburger Missionsschriften, Nr. 66), Hermannsburg, o. J.

Wenhold: Die zweite Reise unserer Brüder Jensen und Wenhold zu den Herero. Hermannsburger Missionsblatt, 69. Jg., Januar u. Februar 1922, Hermannsburg 1922.

Zahlreicher, im ganzen ethnographisch aber wenig ergiebig, sind die Notizen in der Literatur der Berliner Mission über jene Herero, die sich unter dem Oberhäuptling Samuel Maharero im Buschfeld Westtransvaals niedergelassen hatten, wo sie von der Berliner Missionsstation Malokong aus betreut wurden. Die wichtigsten Hinweise finden sich in:

Gensichen, M.: Die christlichen Herero in Groenfontein. Berliner Missionsberichte (in der Folge: BMB) 1909, S. 198 f., und

BMB 1911, S. 53 f.; 1923, S. 19; 1924, S. 19; 1927, S. 25; sowie in

Jahresberichte der Berliner Mission für 1907, S. 85, 89, 97; für 1908, S. 62, 70 f.; für 1909, S. 75; für 1912, S. 79 f.; für 1913, S. 80; für 1926, S. 28.

Eine Photographie des Herero-Evangelisten Julius Kauraisa, der Samuel Maharero auf der Flucht begleitet hatte und in Groenfontein die christliche Gemeinde der Herero leitete, bringt nach einer Aufnahme G. Beyers aus dem Jahre 1914 die Herero-Missionszeitschrift:

Omahungi, Karibib, August 1955.

Samuels Rolle in den Plänen der Native Labour Association erwähnen:

N.N.: Morenga, Samuel, Michael. D. Kolztg. 24, 1907, S. 300 f.

X.: Deutsch-Südwestafrika im Juni 1907. D. Kolztg. 24, 1907, S. 313.

N.N.: Naiv. D. Kolztg. 24, 1907, S. 398.

D. (= Berichterstatter in Windhoek): Brief aus Windhuk, August 1907. D. Kolztg. 24, 1907, S. 412.

Über die Geschehnisse beim und nach dem Tode Samuel Mahareros informieren:

Missionar Werners Bericht über den Gedächtnisgottesdienst für Samuel Maharero in Okahandja im April 1923 in: Berichte der Rheinischen Missionsges., 80. Jg., 1923, S. 92 f.

Missionar Vedders Darstellung der Begräbnisfeierlichkeiten im August 1923 in „Zum Tode des ehemaligen Oberhäuptlings Samuel Maharero“. Berichte der Rheinischen Missionsges., 80. Jg., 1923, S. 117—122.

Union of South Africa: Report of the Administrator of South West Africa for the year 1923. Cape Town 1924. (U. G. 21—1924.) S. 15 f.

Reports of Mandatory Powers submitted to the Council of the League of Nations. III. Union of South Africa. Report of the Administrator of South West Africa for the year 1924. Genève 1925. S. 21 f.

Volhard, Ewald: Südwestafrika. In: Afrika, Handbuch der angewandten Völkerkunde, hgg. v. H. A. Bernatzik, Schlüsselverlag, Innsbruck 1947, II, S. 1177—1258.

Lehmann, F. R.: Das Häuptlingtum der Herero in Südwest-Afrika. Sociologus, N. F. Jg. 5, H. 1, S. 28—43.

Über eine Herero-Gruppe im Distrikt Rustenburg der Südafrikanischen Union berichtet:

Breutz, P.-L.: The Tribes of Rustenburg and Pilansberg Districts (= Union of South Africa. Department of Native Affairs. Ethnological Publications No. 28). Government Printer, Pretoria 1953, S. 22.



Kurz erwähnt werden Herero und Mbanderuu im British-Betschuanaland-Protektorat — meist zusammengefaßt unter dem Namen „Damara“ \*) — in folgenden Schriften:

Schwarz, E. H. L.: The Kalahari and its native races. Being the account of a journey through Ngamiland and the Kalahari, with a special study of the natives in that area. Witherby, London, 1928, 3 Abbildungen.

Schwarz, Professor der Geologie an der Universität Grahamstown, hat auf einer Reise 1925 „Damara“ am Ngamisee kurz besucht und Dama-Siedlungen am Botletle registriert.

— The Botletle River. Geographical Journal, Vol. 67, 1926, S. 528—535. (Zitate beziehen sich nur auf die erstgenannte Arbeit von Schwarz, da letztere weit weniger über die Dama aussagt.)

Colonial Reports — Annual. Bechuanaland Protectorate. Reports für die Jahre 1929, 1950, 1952. Stationary Office, London.

Rey, C. F.: Ngamiland and the Kalahari. Geographical Journal, Vol. 80, 1932, S. 281—308. 2 Abbildungen von Dama-Frauen.

Rey war Resident Commissioner des Betschuanaland-Protektorates.

Financial and Economic Position of the Bechuanaland Protectorate. Report of a Commission appointed by the Secretary of State for Dominion Affairs, March, 1933. London 1933 (Cmd. 4368).

Nettleton, G. E.: History of the Ngamiland tribes up to 1926. Bantu Studies, VIII, 1934, S. 343—360.

Nettleton war Magistrat in Maun, der Hauptstadt des Tauana-Reservates.

Scott, Michael: Shadow over Africa. The Union of Democratic Control. London o. J. (etwa 1950).

Orchard, R. R.: The High Commission Territories. World Dominion Press, London, New York, 1951.

Sillery, A.: The Bechuanaland Protectorate. Oxford University Press. Cape Town, London, New York, 1952.

Sillery war bis 1950 Resident Commissioner des Betschuanaland-Protektorates.

Debenham, Frank: The Kalahari to-day. Geographical Journal, Vol. 118, 1952, S. 12—21.

Debenham war als emeritierter Professor der Geographie an der Universität Cambridge, Chairman einer Untersuchungskommission der Colonial Development Corporation, die 1950 die Kalahari bereiste.

Westermann, Diedrich: Geschichte Afrikas, S. 445. Greven, Köln, 1952.

Debenham, Frank: Kalahari Sand. Bell, London, 1953, Neudruck 1954. 1 Foto und 2 Skizzen von Dama-Frauen.

Commonwealth Relation Office: Report of a Mission to the Bechuanaland Protectorate to investigate the possibilities of economic development in the Western Kalahari 1952. Stationary Office, London. 1954.

#### Ergänzend herangezogene Literatur:

Cumming, Ronaleyn Gordon: Ein Jägerleben in Südafrika. Teil 3. Verlags-Comptoir, Grimma und Leipzig 1851.

Baumann in: Die Rheinische Mission und der Hereroaufstand. Sonderdruck aus der April-Mai-Nr. 1904 der Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, Barmen.

Passarge, Siegfried: Das Kaukaufeld, ein Rückzugsgebiet der Herero. D. Kolztg. 21, 1904, S. 355 f.

— Die Grundlinien im ethnographischen Bilde der Kalahari-Region (Schluß). Zeitschr. Ges. f. Erdk. Berlin, 1905, S. 68—88.

— Das Okawangosumpfland und seine Bewohner. Z. f. E. 37, 1905, S. 649—716.

Irle, I.: Die Herero. Bertelsmann, Gütersloh 1906.

\*) „Dama“ ist die Bezeichnung der Nama und Hottentotten für die schwarzen Völker im Norden (vgl. S. 221 f.). Die Endung -ra ist Dual fem. „Damara“ bedeutet also „zwei Hererofrauen“ oder „eine Hererofrau und einen Hereromann“ (Vedder, H.: Das alte Südwestafrika, Warneck, Berlin 1934, S. 23; 59). Für wissenschaftliche Zwecke befürwortet Vedder (S. 24) deshalb die ausschließliche Verwendung des Wortstammes. „Dama“ enthält auch, leicht abgewandelt, die Benennung der Herero und Mbanderuu durch Tswana und Sutho: „ma-tlamma“ (van Warmelo). Nach Frau Kuhlmann bezeichnet „Damara“ im engeren Sinne in Südwest das Volk der Bergdama, im weiteren alle südwestafrikanischen Schwarzen. „Damara“ wird aber niemals speziell für die Herero gebraucht. Ebensowenig würde ein Herero sich als Dama bezeichnen. Er identifiziert, wie auch aus einem Brief Mutjindes hervorgeht, Dama völlig mit Bergdama, die er auf Herero verächtlich „ovazorotua“ nennt, „schwarze Sklaven“.

- Leutwein, Theodor: Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwestafrika. Mittler, Berlin 1906.
- Schultze-Jena, Leonhard: Aus Namaland und Kalahari. Fischer, Jena 1907.
- Spieker, F. A.: Die Rheinische Mission im Hereroland. Verlag d. Missionshauses, Barmen 1907.
- N. N.: Erfahrungen der Hereros in den englischen Minen. D. Kolztg. 26, 1909, S. 224.
- Drießler, H.: Die Rheinische Mission in Südwestafrika. Bertelsmann, Gütersloh 1932.
- Breutz, P. L.: Die Sotho-Tschwana. In: Afrika, Handbuch der angewandten Völkerkunde, hg. v. H. A. Bernatzik, Schlüsselverlag, Innsbruck 1947, II, S. 1259—1282.
- Lehmann, Friedrich Rudolf: Die Häuptlings-Erbfolgeordnung der Herero. Z. f. E., Bd. 76, H. 1, 1951, S. 94—100.
- Das Tswana-Dorf auf der Farm Epukiro der römisch-katholischen Mission in Südwestafrika. Z. f. E., Bd. 77, H. 1, 1952, S. 83—115.
- Wagner, Günter: Aspects of Conservation and Adoption in the Economic Life of the Hereros. Sociologus, Bd. 2, 1952, S. 1—25.
- Roberts, H. R., und Coleman, K. G.: Betterment for the Bantu. Hgg. v. Department of Native Affairs, Pretoria o. J.

### A. Die Fluchtwege der Herero aus Südwestafrika ins Britisch-Betschuanaland-Protectorat

Am 11. und 12. August 1904 wurde in der Schlacht am Waterberg der Hereroaufstand gegen die deutsche Kolonialmacht in Südwestafrika durch die Vernichtung der Masse des Hererovolkes und der mit ihm verbündeten Mbanderuu entschieden<sup>1)</sup>. Ein Großteil der Überlebenden floh in das Sandfeld der Omaheke. Tausende verdursteten dort. Einigen aber gelang es, bis in die Siedlungsgebiete der Tswana zu gelangen.

Vereinzelte saßen Herero schon *vor dem Aufstand* auf der englischen Seite der Ostgrenze Südwestafrikas, so im Süden die etwa 100 Köpfe starke Familie der Januarys (Generalstabsbericht, II, S. 10; vgl. hier S. 235).

Zudem waren weiter nördlich längere Zeit vor dem Krieg einige Häuptlinge ins Britisch-Betschuanaland-Protectorat übergesiedelt.

Zu diesen gehörte nach Schapera (S. 11) Kahaka, der um 1896 Südwest verlassen hatte, „teils aus Mißvergnügen mit der deutschen Herrschaft, teils aus Opposition gegen Samuels Anerkennung als Oberhäuptling“. Kahaka war der älteste Sohn der ersten Frau Tjetjoos<sup>1)</sup>. Er ließ sich mit seinem Gefolge und seinem Vieh in Makakun nieder, wo er nach dem Aufstand viel Nachschub durch seinen Stamm erhielt. Heute ist Makakun eines der größten Zentren der Herero im Protectorat (s. S. 229).

Außer *innerpolitischen* Ursachen für frühe Übertritte von Herero ins Protectorat gab es auch *wirtschaftlich-kolonialpolitische*:

Seit etwa 1895 hatten Herero von Karakowisa aus in großem Umfang *Handel* mit den Tswana getrieben und Herero-Rinder gegen Pferde, Gewehre und Munition eingetauscht. Zwischen 1895 und 1899 waren sie auf englisches Gebiet abgewandert, bis zum unteren Okavango. Dies stellte Leutnant Eggers

1) Über die nahe Verwandtschaft von Mbanderuu und Herero und die Ableitung dieser Volksnamen s. Vedder, a. a. O., S. 135 f. — Nach Frau Kuhlmann fühlten sich die stolzen Herero den Mbanderuu überlegen. Ein Hereromann würde wohl als dritte oder vierte Frau ein Mbanderuu-Mädchen geheiratet haben, aber wohl nie würde ein Mbanderuu-Mann gewagt haben, um eine Herero-Jungfrau zu werben. Andererseits erkannte der Teil der Mbanderuu, der im Aufstand der vereinten Khauas-Hottentotten von Gobabis und der Mbanderuu unter Kahimemua seinen Führer, Kahimemua, durch standrechtliche Erschießung in Okahandja 1896 verloren hatte, die Oberherrschaft Samuel Mahareros nicht an. Dadurch hatte auch Tjetjoo, der Häuptling der Osherero, der Samuel unterstellt war, keine Gewalt über die in seinem Gebiet, doch getrennt von den Herero lebenden Mbanderuu. So forderte Tjetjoo auf die Nachricht vom Aufstandsbeginn, die Okazeza am 7. Januar 1904 erreichte, Missionar Kuhlmann und seine Gattin auf, mit ihm, all seinen Leuten und seinem Vieh vor der deutschen Schutztruppe ins Protectorat zu fliehen, da er sie andernfalls nicht vor den herrenlosen Mbanderuu schützen könne und diese sich nicht an Samuel Mahareros Befehl gebunden fühlten, das Leben der Missionare zu schonen.

1899 in Karakowisa fest, zudem, daß diese Herero den lebhaften Wunsch hätten, wieder nach Hereroland zurückzukehren. Vieh hätten sie nicht mehr. Offenbar hatten sie es bei der Rinderpest 1896/97 verloren.

Die Rinderpest veranlaßte 1896/97 Übertritte von deutschem auf englisches Gebiet. Passarge (1943) beobachtete 1897 Herero beim Tränken ihrer Rinder auf den Pfannen des Chansefeldes, wohin sie „geflüchtet waren“. Der Grund dieser Flucht ist nicht in der Furcht vor der Rinderpest als solcher zu suchen, denn diese war nach Leutwein, S. 126, Anfang 1897 ja gerade nördlich Gobabis über die Ostgrenze nach Südwesafrika eingeschleppt worden. Es dürfte sich im Gegenteil um ein Ausweichen vor den de facto äußerst erfolgreichen Impfmaßnahmen der deutschen Verwaltung gehandelt haben, denen die Herero mit größtem Mißtrauen begegneten. (Kambazembis Leute am Waterberg verweigerten trotz bester Resultate schließlich das weitere Impfen. Irle, S. 302.) Einige waren mit ihrem Vieh auch nach Norden geflohen, nach dem Ovambo-land (Leutwein, S. 128, 186).

Um 1901 soll nach Rohrbach, S. 71, ein „Klumpen Herero“ vom Omuramba u Omataka nach dem Betschuanaland „getreckt und nicht wiedergekommen“ sein. Falls dieses Datum zutrifft, könnten diese Abwanderungen mit den ersten deutschen Farmsiedlungen im Bezirk Grootfontein in Zusammenhang stehen.

Aus unbekannten Gründen wanderte vor 1904 ein Evangelist Samuel Sepet (auch „Selo“ und „Zeppert“) über Rietfontein-Nord ins Protektorat zum Botletle aus, wo Seiner (1910) ihn 1906 als einzigen wohlhabenden Hererohäuptling antraf (vgl. S. 230).

*Übertritte ins Protektorat unmittelbar nach Beginn des Aufstandes* fanden wahrscheinlich mehrere statt, die ersten wohl in der Gegend Gobabis durch Leute des Häuptlings Tjetjoo. Dieser hatte nach Erhalt der Nachricht vom Aufstandsbeginn beabsichtigt, sofort mit allen seinen Leuten und seinem Vieh zu seinen Verwandten ins Protektorat zu fliehen. Nach Frau Kuhlmann bewog ihn lediglich der Befehl Samuel Mahareros, später seine streitbare Mannschaft ins Kampfgebiet nach Nordwesten zu schicken. Ein Teil seiner Leute dürfte jedoch schon im Januar/Februar 1904 über die Grenze gegangen sein. Die gesamte Fluchtgruppe Tjetjoos wurde von Missionar Kuhlmann auf etwa 6000 Personen geschätzt. Ein Erfassen der genauen Zahl war ihm nicht möglich, da die Flüchtenden sich wegen der Wasserverhältnisse in Gruppen von je etwa 100 Personen aufteilten (Frau Kuhlmann).

Die Kuhlmannsche Schätzung stimmt gut zu der Meldung Streitwolfs vom 4. Februar, die gesamten Osthherero unter Traugott und Tjetjoo hätten sich bei Kehoro in Stärke von etwa 1000 Mann mit 500 Gewehren vereinigt (Schwabe, S. 108).

In Rietfontein stellte Leutnant Eymael Ende März 1904 den „Übertritt von Hereros mit sehr viel Vieh fest“ (Generalstabsbericht, I, S. 123).

Im Kaukaufeld hatten sich schon vor 1898 Herero „häuslich niedergelassen“, und Passarge traf in dem genannten Jahr mehrere Werften an, so eine der Waterberg-Herero in Ukeidis (Passarge, Rückzugsgebiet, S. 355 f.; —, Grundlinien, S. 80. Ukeidis s. Kartenskizze in Passarge, Herero im Kaukaufeld, S. 514). Nach Kriegsbeginn versuchte ein Teil dieser Herero, ins Protektorat überzutreten, doch weigerten sich die Tswana, sie aufzunehmen (Passarge, a. a. O., S. 514). Immerhin muß wohl damit gerechnet werden, daß einige dieser Herero illegal die Grenze überschritten haben.

Die Masse der Flüchtlinge gelangte *nach der Schlacht am Waterberg* auf zwei Haupt- und mehreren Nebenwegen in das Betschuanaland-Protektorat, wie der Distriktschef von Gobabis auf einer Reise feststellte, die er im Juli und



August 1905 von Gobabis aus über Rietfontein und Quarrane nach Tsau unternahm und bei der er von vielen geflüchteten Großleuten aufgesucht wurde<sup>1a)</sup>.

1. Samuel Maharero mit dem kleineren Teil der Herero war den Epata-Omuramba (= Eiseb) abwärts gezogen, dann über Onjeinje (= Nye-Nye; = Neinei) ziemlich genau östlich zum Okavango und an diesem nach Süden, nach Tsau.

Die Gegend um Onjeinje bietet einen Kranz zum großen Teil perennierenden Wasserstellen mit einer dichten Buschmannbevölkerung.

Samuel eilte seinen Herden bei der Flucht voraus.

In Tsau stellten sich Samuel und seine Leute den Engländern und wurden entwaffnet. Tsau ist eine Tswanastadt von etwa 5000 Einwohnern im heutigen „Tauana-Reservat“, dessen Oberhäuptling damals Sekgomè (= Sechome) war, der noch weitgehend als Selbstherrscher regierte.

Der Distriktschef von Gobabis schreibt S. 708: „Der Besitzer des Landes, der Betschuana-Kapitän Sechome, wollte die Hereros zuerst nicht bei sich haben, und sie wurden deshalb auf Makalamabedi am Botletlefluß, etwa 200 km östlich Tsau, auf Kronland<sup>2)</sup> angesiedelt. Das Fehlen jeglicher Feldkost, die Unkenntnis des Fischfanges veranlaßte die Hereros, nach Tsau zurückzukehren.“ Nach Seiner (N. N., 1907) erfolgte die Rückkehr von dem Samuel als Sammelplatz für seine Leute angewiesenen Makalamabedi auf Veranlassung Khamas, des Oberhäuptlings der Tswana. Möglicherweise wollte Khama als Stammeshäuptling der Ngwato die Herero nicht unmittelbar an der Grenze seines Gebietes wissen.

Über das ärmliche Leben der nach Tsau zurückgekehrten Herero lauten die Berichte des Distriktschefs von Gobabis und Seiners sehr ähnlich. Ersterer schreibt: „Sie leben jetzt zerstreut in der Betschuanastadt und auf den Viehposten und führen daher ein mehr als kümmerliches Dasein, da sie fast keine Rinder haben. Kapitäne und Großleute gibt es nicht mehr. Samuel ist ein gewöhnlicher Mann, wie jeder andere Herero, da Sechome keinen zweiten Kapitän in seinem Lande duldet. Unterstützt werden sie von der englischen Regierung in keiner Weise. Sogar die Bitte Samuels nur um ein Gewehr zum Schießen von etwas Wild wurde abschlägig beschieden . . .“

Seiner (nach N. N., 1907) ergänzt dazu: Samuels Tochter sei an seinen Wagen gekommen und habe sich als Wäscherin angepriesen, da sie Seiner für einen Engländer hielt. „Auf die abweisende Antwort hin klagte sie, ihr Mann sei tot (verdurstet), sie müsse sich selbst ernähren und bekomme als Tochter Samuels von jedem durchreisenden Engländer ein Geschenk. Samuel selbst wohnt in einem ärmlichen Pontok in Tsau unter unleidlichen Verhältnissen, da jene Hererokapitäne, die infolge von Zwistigkeiten lange vor dem Aufstande nach Tsau ausgewandert und mittlerweile wohlhabend und einflußreich geworden waren, den alten Feind ihre Überlegenheit fühlen ließen und auch die übrigen Herero ihn mieden, da er die Flucht ergriffen und sich in Sicherheit gebracht habe, als sein Volk noch kämpfte“ (vgl. S. 214 ff.).

Nach dem Distriktschef von Gobabis befanden sich zu seiner Zeit etwa 200 Herero in Tsau, „davon 75 Männer, unter ihnen Samuel Maharero, Friedrich Maharero u. a. Für die Minen in Kimberley haben sich etwa 70 Männer anwerben lassen und sind bereits dort.“ Seiner berichtete (N. N., 1907), daß er im Ngamibecken und an der Ostgrenze von Deutsch-Südwestafrika zahlreiche Herero antraf, die sich von der Labour Association in Johannesburg für die Goldminen in Johannesburg hatten anwerben lassen. Die Werber versprachen Land und Vieh gegen Arbeitsleistung. Die im Aufbruch nach Transvaal befindlichen Herero wären gern nach ihrer Heimat zurückgekehrt, doch wagten sie

1a) Distriktschef war Oberleutnant Streitwolf, der die Reise als Zivilperson unternahm.

2) Nach den mir zur Verfügung stehenden Karten liegt Makalamabedi innerhalb des Reservates.

das nicht, da „ungeheuerliche Geschichten über das ihnen im Falle der Rückkehr von den Deutschen bereitete harte Los verbreitet worden“ waren.

Die zunächst in Tsau verbleibenden Herero suchten anscheinend durch geschickte Heiratspolitik unter den Tswana Fuß zu fassen. De facto heirateten mehrere reiche Tswana in Tsau Hereromädchen. „Dadurch sind auch deren Familienangehörige zu den Betschuanen in nähere Beziehung gerückt, was die besondere Folge hat, daß sie dort jederzeit Nahrung finden . . .“ Die ganze Sorge der Herero war, wie sie 1906 Besuchern aus Windhoek erzählten, wieder zu Weideland zu kommen. Sie waren zuversichtlich, bald wieder reich zu werden, auch wenn sie mit nur wenigen Rindern beginnen mußten (N.N.: Hereros am Ngamisee). Die volle Berechtigung dieses Optimismus wird sich unten erweisen.

2. Der größte Teil der Herero floh vom Waterberg über Ombakaha am oberen sog. Tiger-Omuramba (= Ganas-Omuramba)—Otjiamangombe—Rietfontein nach Quarranei, wo sich ein englischer Polizeiposten befand und sich die Herero den Engländern stellten. Sie wurden entwapnet. Schwierigkeiten entstanden dabei nicht. Der Distriktschef von Gobabis schreibt S. 707: „Die Herero kamen nicht in geschlossenen Haufen, sondern zu zweien, dreien, auch einmal zu zwanzig. Sie wurden von den Engländern mit sehr gemischten Gefühlen aufgenommen. Die bei Rietfontein übertretenden Herero wurden vorläufig auf Nuchei bei Quarranei<sup>3)</sup> angesiedelt.“ Alle Herero wurden registriert, auch die Zahl ihrer Rinder und Pferde. Auf Nuchei befanden sich damals 210 Männer, 251 Frauen und 246 Kinder mit 333 Rindern und 230 Stück Kleinvieh.

Dieser Zug entlang des Epukiro bestand zum großen Teil aus Mbanderuu und Osherero. Der Häuptling der letzteren, Tjetjoo, kam auf der Flucht um. — Nach Frau Kuhlmann war er schon vor der Flucht krank und altersschwach und erlag dadurch den Strapazen. Verdurstet sei er nicht. — Die Osherero besaßen wahrscheinlich aus der Zeit des von ihnen in den neunziger Jahren betriebenen Waffenschmuggels (Hererovieh gegen englische Munition und Gewehre) so viel Ortskenntnis, daß sie Rietfontein zu umgehen verstanden und wußten, daß sie zwischen Epukiro und Rietfontein nicht nur auf die Groote Laagte, sondern auch auf weitere, auf den Karten nicht verzeichnete Querbetten stoßen würden (Seiner, 1910, S. 124), in denen sie entweder Wasser finden oder doch ergraben konnten. Zudem zogen sie sicher in Betracht, daß ihre Aussicht, bis ins englische Gebiet durchzukommen, größer war, wenn sie nicht geschlossen, sondern in parallelen kleineren Zügen voringen. Wie aus dem Kleinschen Bericht im Generalstabswerk, S. 204, herauszulesen ist, haben sie und Tjetjoos Leute das auch getan. So erklärt sich auch, daß der Fluchtweg gerade in Quarranei endet. Seiner (1910, S. 124) erwähnt „zahlreiche Hererowerften, die mit großen Rinderherden durch das Chansefeld in das Ngamiland flüchteten“.

Wie lange die Internierung der Herero in Nuchei gedauert hat, ist aus der Literatur nicht zu ersehen.

3. Ein abgesprengter Teil des südlichen Hauptzuges, der sich bis Anfang Februar 1905 an einer Wasserstelle 40 km südlich von (Deutsch-) Kalkfontein hatte halten können und bei dem sich Samuel Mahareros Sohn Friedrich und Samuels Neffe Wilhelm (der Sohn von Samuels älterem Bruder Uaita, der auch als Wilhelm bekannt ist) befanden sowie Traugott, der Sohn Tjetjoos, wurde nach Süden abgedrängt, wobei das letzte Gefecht schon im Bereich der Postierung von Oas lag. Im März 1905 ist er, wahrscheinlich ohne Viehverluste, da alle Wasserstellen jetzt voll waren, über Olifants Kloof, Sandpüts, stark von Rietfontein abhaltend, nach Osten und dann Nordosten abgezogen, offenbar

<sup>3)</sup> Nuchei ist eine größere Wasserstelle etwa 23 km osö. Quarranei.

also über (Britisch-) Kalkfontein und Buitsivango (Generalstabswerk, S. 210, D. Kolbl., 1905, S. 189). Im April erfuhr man auf deutscher Seite, daß diese Gruppe sich auf einer englischen Polizeistation östlich von Rietfontein-Nord befand (D. Kolbl., 1905, S. 239). Dies war Quarranei. — Anfang August 1905 traf der Distriktschef von Gobabis Wilhelm und Friedrich Maharero in Tsau an. Wilhelm starb nach Schapera schon im November 1905. Friedrich blieb in Zukunft mit Samuel zusammen (s. S. 219).

Die Gruppe in Quarranei umfaßte anscheinend nur einen Teil der Abgesprengten. Denn nach Seiner (N. N., 1907) wurden „die einzeln oder gruppenweise im Buschfelde des Yansfeldes (= Chansefeld, d. Verf.) sich herumtreibenden Flüchtlinge von den zahlreichen Buschmännern schonungslos ausgemordet“, sogar noch auf der Strecke Rietfontein—Gobabis. „Die zersprengten Herero ließen sich daher (! — d. Verf.) von den an der deutschen Grenze sitzenden Großmännern Friedrich Maharero, Traugott und Justus Kawiseri in Haufen für die Transvaalminen anwerben.“

Vielleicht sind unter den Herero, die heute im Ghanzi-Distrikt leben (vgl. S. 233 ff.), Überlebende und Nachkommen der Versprengten.

4. Eine weitere beachtliche Zahl von Herero gelangte auf einem Umweg von mehreren tausend Kilometern, der sie zunächst über See nach Kapstadt führte, ins Betschuanaland-Protectorat.

Es handelte sich um Leute aus Omaruru, vielleicht z.T. auch um Angehörige der Bande des Herero Andreas (s. u.), und um andere, deren Herkunft nicht zu bestimmen ist.

Häuptling Michael von Omaruru war nach den Aussagen von Zacharias Zeraua zunächst mit Samuel Maharero und anderen Häuptlingen in Richtung Neinei geflohen. Wegen Wassermangels war er jedoch mit einigen umgekehrt. — Mutjinde berichtet gleichfalls von einer Flucht Michaels auf das Protectorat zu und von einer schnellen Umkehr. Er ergänzt: Michael hütete sich sorgfältig vor Entdeckung durch die Deutschen und erreichte schließlich mit seinen Leuten die englische Walfischbai. Von dort wurde er per Schiff nach Kapstadt und von da in die Minen Johannesburgs gebracht. — Mutjindes Angaben bestätigen sich: W. T. B. meldete am 8. Dezember 1905, daß Michael und sein Bruder Hugo sich mit acht Begleitern der Behörde in Walfischbai gestellt hätten. Demnach hatte sich Michael in Südwest noch fünfviertel Jahre versteckt halten können.

Am 29. Januar 1906 wurden 198 Herero nach Kapstadt eingeschifft, darunter Michael mit 82 Männern (D. Kolztg. 1906, S. 61). Michael muß somit innerhalb von rund sieben Wochen einen Nachschub von 73 Omaruruleuten bekommen haben, von denen ein Teil aus dem großen Gefangenenlager in Swakopmund entlaufen sein mag. Der Rest von 105 Leuten bestand vielleicht ebenfalls aus Geflohenen aus Swakopmund und/oder aus Leuten von Andreas (s. u.). Nach Mutjinde befanden sich auch Hererofrauen bei diesem Transport.

In der Chronik der Gemeinde der Rheinischen Mission in Omaruru ist eine andere Version zu lesen, die indessen kaum zutreffen kann. Vom Waterberg aus sei Häuptling Michael von Omaruru unter Führung von Asser Mutjinde (bis zum Aufstand Kirchenältester in Omaruru) und Gerhard Afrika als Patrouille abgesandt worden, um in Walfischbai von den Engländern Munition zu kaufen. Sie erhielten diese aber nicht. Statt dessen wurden sie entwaffnet und interniert. Nach Mutjinde gelangte sein Vater Asser sogar erst mit einem späteren Transport als Michael nach Südafrika: Auf Befehl Michaels habe Asser nebst einigen anderen Herero einen Engländer nach Walfishbay eskortiert, der zunächst mit ihnen zum Sandfeld geflohen sei. Mit noch anderen Omaruru-Leuten sei Asser über Kapstadt nach Johannesburg gebracht worden, wo er



mit der schon dort befindlichen ersten Gruppe Omaruru-Herero unter Michael zusammengetroffen sei.

Michael selbst hat schwerlich in den Minen gearbeitet. Wahrscheinlich verpflichtete ihn die Native Labour Association als Arbeiteranwerber. Denn die D. Kolztg. 1907, S. 301, berichtet, daß Michael als Farmbesitzer bei Johannesburg lebe. Diese Farmzuweisung dürfte — ähnlich wie im Falle Samuel Mahareros in Groenfontein — ein Pränumerandolohn für Arbeitsleistungen der Leute Michaels in den Minen gewesen sein. Nach Mutjinde starb Michael in Krugersdorp.

Ein Teil der Leute Michaels versuchte, zu Lande nach Südwest zurückzukehren. Seiner traf im Dezember 1906 auf einer Reise, die ihn von Dezember 1906 bis Januar 1907 von Palapye zum Botletle, zum Ngamisee und nach Rietfontein führte, bei Moschanin (Pöch: Matshanen, ca. 21° S, 25° E) zwischen den Salzpflanzen Karrikarri und Ntschokutsa<sup>4)</sup> „sämtliche überlebenden Herero aus Omaruru (mit Ausnahme des Kapitäns Michael) an, die nach dem siegreichen Gefecht Frankes<sup>5)</sup> auf den Rat eines in Omaruru ansässigen englischen Händlers nach der Walfischbai geflohen waren, sich dort für die Diamantenminen in Kimberley (nach N.N., 1907, Minen in Johannesburg) hatten anwerben lassen und nach Ablauf ihrer Arbeitszeit in geschlossenen Haufen zur Fortsetzung des Kampfes über die Mittel-Kalahari nach Damaraland zurückzukehren suchten, im Salzpflannengebiet aber wegen Ausbrechens der Pocken ... ein isoliertes Lager beziehen mußten und sich schließlich an Ort und Stelle bei den Betschuanen als Viehhirten verdingten“ (vgl. Mopipi, S. 223).

„Sämtliche überlebenden Herero“ ist cum grano salis zu verstehen.

Mit dem englischen Händler könnte der von Mutjinde erwähnte gemeint sein, aber auch jener, von dem der Generalstabsbericht, I., S. 136, sagt, er sei von den Herero gefangengehalten gewesen und ihnen Ende Juni 1904 entlaufen. (Schwabe, S. 182, gibt den Namen dieses Händlers: Wallace.) Vielleicht hatte er sowohl die Hoffnung der Herero auf Waffenlieferungen in Walfischbai genährt als auch Propaganda für die südafrikanischen Minen gemacht. Schon seit 1902/03 hatte die Native Labour Association für die Johannesburger Minen auch „zahlreiche Herero aus den Distrikten Okahandja, Omaruru und Otjimbingwe angeworben, die nach dem von der Südwestafrikanischen Zeitung 1903, Nr. 37, abgedruckten Bericht der General Mining and Finance Corporation eine vorzügliche Beurteilung fanden“<sup>6)</sup>.

Es hatte sich bei den 1903 die Arbeit Aufnehmenden um 906 Herero gehandelt. Von diesen waren nach Ablauf ihres Kontraktes 170 repatriiert worden. Die restlichen (736 minus eine Anzahl Verstorbener des Jahres 1903) konnten dann wegen des Aufstandes nicht in ihre Heimat zurückkehren<sup>7)</sup>.

Manche Herero waren auch vor Aufstandsbeginn in der Union zurückgeblieben, da es ihnen dort gut gefiel<sup>8)</sup>.

Sogar noch zu Beginn des Aufstandes ging ein Transport von rund 300 Herero nach den Minengebieten der Union ab. Der Generalstabsbericht I, S. 34,

4) Nach dem aus anderer Feder stammenden Bericht des N. N. 1907 fand das Zusammentreffen bei Rakops am östlichen Botletle statt. Die Angaben Seiners selbst: Moschanin, dürfte zutreffender sein als die des Reporters. — „Rakops Dorf“ war schon zu Passarges Zeit 1897/98, eine Polizei-Kontrollstation [Passarge, Okawangosumpfand, S. 712], und so dürfte von Rakops aus das Lager in Moschanin eingerichtet gewesen sein.

5) 4. 2. 1904. Seiners Datierung der Flucht zur Walfischbai trifft nicht zu: s. o.

6) Meyer, Felix: Wirtschaft und Recht der Herero. Berlin 1905, S. 5.

7) N. N.: Erfahrungen der Hereros in den englischen Minen, sagt über das Schicksal der in Südafrika Verbliebenen aus: Zwischen 1903 und 1907 234 gestorben, 200 desertiert, 200 nach ordnungsgemäßer Entlassung anderwärts in Südafrika beschäftigt. Zahlen vermutlich auf Grund amtlicher Verlautbarung der Native Labour Association nach offizieller deutscher Beendigung des Kriegszustandes am 31. 3. 1907 oder der Kriegsgefangenschaft der Aufständischen am 31. 3. 1908. Von den 1909 noch in Südafrika lebenden Herero dürfte ein Teil in der Eingeborenenbevölkerung Südafrikas aufgegangen, ein anderer nach Südwest zurückgekehrt sein.

8) Vgl. einen Hererobrief aus Banksdrift/Transvaal bei Leutwein. Th.: Elf Jahre Gouverneur in Deutsch-Südwestafrika, S. 543. Anm. Der Brief ist datiert am 25. 1. 1904. Auch zwei im Besitz Strucks befindliche Hererobriefe aus Transvaal weisen das gleiche aus.

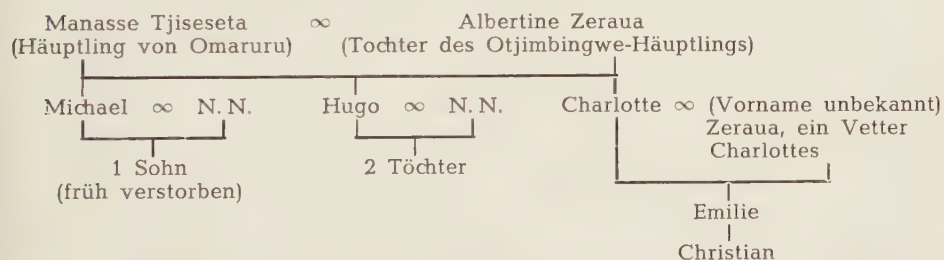
berichtet etwa für den 26. 1. 1904: „600 beim Bahnbau (an der neuen Strecke nach Otavi — d. Verf.) beschäftigte Hereroarbeiter wurden auf einem auf der Reede liegenden Woermannsdampfer eingeschifft. Die Hälfte davon wurde später nach Kapstadt gesandt, um als Minenarbeiter Verwendung zu finden.“ Dieser Transport ist jedenfalls mit dem Michaels und seiner Leute nicht identisch, sondern liegt viel früher. Möglicherweise ist der Transport Michaels von insgesamt 198 Mann indessen in der Zahl von 500 Herero enthalten, die nach Spiecker, S. 110, im Jahre 1906 von der Walfischbai nach Transvaal befördert wurden, wobei es sich nach Spieckers Darstellung um aus Swakopmund Entlaufene handelte.

Nach Mutjinde leben von Michaels Leuten heute nur ganz kleine Reste in Transvaal, die er auf weniger als 50 Köpfe schätzt, so in Ellis Ras, auf der Farm Toulon bei Pusesome, in Nylstroom und in Johannesburg (vgl. S. 220).

Michael Tjisesetas Nachfolger wurde sein jüngerer Vollbruder Hugo, da Michael nur einen früh verstorbenen Sohn hatte und keinen, der ihm hätte nachfolgen können. Hugo lebte im Mafeking-Distrikt. Bei einem Besuch seiner Leute in Transvaal um 1950 ließ er diese wissen, daß er ins Land seiner Väter, nach Omaruru, zurückkehren wolle. Im Juli 1951 fühlte er sich krank, ging ins Betschuanaland-Protectorat und starb am 24. August 1951 in Mahalapye. Zwei Tage später wurde er beerdigt und im September 1953 wunschgemäß per Bahn im Sonderwagen nach Omaruru übergeführt. Die Leiche war in einen schönen Metallsarg gebettet, der in Mafeking für über 50 £ erworben worden war. Sie wurde von einem Gefolge von fünf Männern und fünf Frauen begleitet, zu dem auch Mutjinde gehörte. Am 13. September 1953 fand unter größter Anteilnahme der „Bevölkerung aller Rassen“ (Mutjinde) die endgültige Beisetzung in Omaruru statt. (Daten nach dem durch Frau Kuhlmann eingesehenen Kirchenbuch in Omaruru.)

Hugos Nachfolger ist nach G. H. Mutjinde noch jung. Er ist der Sohn von Hugos Schwester Tochter. Er heißt Christian Zeraua und lebt in Omaruru.

Frau Kuhlmann skizzierte Christians Stammbaum:



Christian ist ein uneheliches Kind von Emilie Zeraua. Seine Urgroßmutter Albertine sagte bei seiner Geburt zu Frau Kuhlmann: „Wen hätte Emilie standesgemäß heiraten können? Sind nicht alle Großleute tot oder über die Grenze geflüchtet in andere Länder?“ — Emilie war während des Aufstandes nicht mitgeflohen und hat mit ihrem Sohn Christian stets in Omaruru gewohnt.

Christians Beiname ist „Hiandopa“, d. h. „Vater der Brücke“, da in der Nacht seiner Geburt die Eisenbahnbrücke in seinem Geburtsort Omaruru vom Revier mit weggerissen wurde.

Nach einer Auskunft, die Hiandopa im August 1955 Frau Kuhlmann gab, sind heute die wichtigsten Zentren der Omaruruleute im Protectorat, wo sie gemeinsam mit Leuten Samuel Mahareros leben, Lumatre und Gaberones.

(Lumatre zu lokalisieren, war mir bisher nicht möglich. Pfizinger schreibt mir dazu: „Die Konsonantenverbindung tr gibt es im Tswana nicht. Der Ort könnte also Lomatle oder Dumatleng oder so ähnlich heißen, was die Herero

aber nicht aussprechen können. Das Herero-l klingt nach r hin. Ein Herero in Ncwe-le-tau, der sich Reoporoto nannte, war auf Leopold getauft.“)

Außer der Gruppe der Omaruru-Herero und den nach Walfischbai Entlaufenen des Gefangenenlagers in Swakopmund gab es unter den von Walfischbai und nach den Minen geschickten Herero auch eine Anzahl, die bis Sommer bzw. Herbst 1905 sich noch mit dem Bandenführer Andreas, einem Herero, im mittleren Südwest halten konnten. Anscheinend sind zweimal Leute des Andreas nach Walfischbai übergetreten: zunächst eine kleine Zahl infolge des Auseinanderlaufens der Bande beim Herannahen deutscher Verfolgungsabteilungen südöstlich Nauchas, wo Andreas sich zu setzen versucht hatte (Generalstabsbericht, II, S. 163). Nachdem die restliche Bande sich wieder gesammelt und wahrscheinlich neuen Zulauf erhalten hatte, wurde sie durch ein schweres Gefecht bei Nunib am 13. September 1905 völlig zersprengt. Daraufhin traten dann im Oktober „107 Herero des Andreas auf englisches Walfischbai-Gebiet über, darunter 45 Männer“. (Schwabe, S. 376; gleiche Zahlen in D. Kolbl. 1905, S. 644). Andreas selbst soll am 19. Januar 1906 im Gefecht bei Dochas schwer verwundet worden und wahrscheinlich auf der Flucht nach Norden verdurstet sein (Generalstabsbericht, II, S. 223).

Es muß wohl damit gerechnet werden, daß im Laufe der Jahre auch von den Andreas-Leuten einige von der Union aus nach Südwest zurückgekehrt oder ins Betschuanaland-Protectorat übergetreten sind.

5. Den fliehenden Hauptmassen folgten zwischen 1905 und 1911 versprengte Hererogruppen, die sich zunächst noch in Südwest hatten halten können, über die englische Grenze.

a) In der wasserreichen Oasenlandschaft des mittleren Kaukaufeldes waren mehrere vom Zuge Samuel Mahareros abgezwigte Hererogruppen zurückgeblieben. Die Patrouille des Oberleutnants Gräff, die im März 1905 über Karakowisa südlich dorthin vorging, stürmte am 13. April 1905 eine Hererowerft nach heftigem Widerstand (Generalstabsbericht, S. 212; D. Kolbl. 1905, S. 325; Müller, S. 536 — mit irriger Datierung auf Frühjahr 1906) und stellte eine große Hererowerft bei Gautscha fest. Als Gräff mit herbeigeholter Verstärkung Mitte April gegen Gautscha vorgehen wollte, traf er östlich bis zur englischen Grenze, südlich bis Onjeinje nur noch verlassene Hererowerften an. Beide erwähnten und andere Werften im Kaukaufeld waren also ab Mitte März bis Mitte April über die nahe Grenze gegangen.

1911 veranlaßte ein Erkundungsritt des Hauptmanns Müller eine vereinzelte Gruppe von 18 bis 20 Hereros mit einigen Gewehren, doch ohne Patronen, zum Abzug nach dem englischen Gebiet. Anfangs hatte sie — wohl auch ein Rest des Samuelzuges — versteckt im Busch bei Gam ( $20^{\circ} 13' S$ ,  $20^{\circ} 54' E$ ) gesessen. Wegen Wassermangels war sie schließlich in Richtung Onjeinje nach Garu (gleich nördlich des 20. Grads) gezogen. Von dort wanderte sie nach Buschmannaussagen Mitte August 1911 mit heimkehrenden Tswana-Jägern und -Viehwärtern über die Protectoratsgrenze (Müller, S. 540).

b) Aus dem Sandfeld fanden um 1909/10 größere Abwanderungen von „Feldherero“ statt (Seiner, 1911, S. 337). In diesem Gebiet südlich des 20. Breitengrades, östlich und nördlich der Linie Coblenz—Okahitua—Okosondusa—Otjondjou—Epata—Ombakaha—Epukiro—Rietfontein, saß aus der Zeit vor dem Aufstand und aus der Zeit des Aufstandes selbst noch eine auf 2000 Köpfe geschätzte Bevölkerung von „Feldherero“ (einerseits Buschmannmischlinge „Oturumbu“, andererseits im Aufstand verarmte „sekundäre“ Ovattjimba).

Der Generalstabsbericht (II, S. 297 f.) hatte für 1907 vermerkt, daß die in der nordöstlichen Omaheke sitzenden Herero entschlossen schienen, ihre Freiheit zu wahren und nicht geneigt seien, sich freiwillig zu stellen.



Die Herero, die in das Kaukaufeld und das Sandfeld geflüchtet waren, hatten den Kaukau-Buschleuten, die das Land als ihr Eigentum betrachteten, die Herero aber als Eindringlinge, einen hohen Blutzoll zu zahlen.

Seiner (1913, 301b) sagt: „Als im Jahre 1903 (recte 1904) einige Hererowerfen im Kaukaufelde eine Zufluchtsstätte suchten, fielen Hunderte der Flüchtlinge den Giftfeilen der Kaukau zum Opfer.“ Der Patrouille des Oberleutnants Gräff leisteten 1905 südlich Karakowisa Buschleute aus ihrer feindlichen Einstellung gegen die Herero heraus Führerdienste. — Die Feindschaft muß sich immer mehr gesteigert haben. Vielleicht fürchteten die Kaukau eine Erschöpfung ihrer Wasserstellen durch die relativ vielen — menschlichen und tierischen — Zuwanderer. Seiner (1911) schreibt: „Vor einiger Zeit mußten die Buschmänner den mit allen Mitteln gegen die Feldherero geführten Vertilgungskrieg auf Befehle des Batauana-Oberhäuptlings Muntibi in Tsau einstellen.“ Seiner vertritt die Auffassung, daß dieser Schritt Muntibis<sup>9)</sup> „jedenfalls durch die im Ngamilande angesiedelten und schon vor dem Aufstande dahin ausgewanderten reichen Hererokapitäne veranlaßt worden sei“.

c) Im August 1907 entwichen eine größere Anzahl Herero aus den ihnen nach der Entlassung aus den Gefangenlagern zugewiesenen Arbeitsstellen und versuchten, nach Osten über die Protectoratsgrenze zu entkommen. Es wurde zunächst vermutet, daß Sendboten Samuel Mahareros umherzögen, um die Herero zur Abwanderung zu veranlassen. Eine Bestätigung dieser Gerüchte konnte jedoch nicht erlangt werden (D.; Jahresbericht üb. d. Entwicklung . . ., 1907/08, S. 3).

d) Eine insgesamt beachtliche Zahl von Herero gelangte über die Süd- und Südostgrenze in das Kapland. Da diese im Zusammenhang mit vorliegender Arbeit nur randlich von Interesse sind, sei lediglich bemerkt, daß es sich im wesentlichen um Herero handelte, die zunächst nach Süden geflüchtet waren und sich Hottentotten angeschlossen hatten.

Anfang Juli 1906 befanden sich 1260 Herero-Flüchtlinge in Upington (D. Kolztg. 1906, S. 366). Es erscheint fast sicher, daß in dieser Zahl auch Hottentotten inbegriffen sind. Unter den Herero mögen Leute des Andreas gewesen sein, die zusammen mit den Hottentotten unter Cornelius am 5. 2. 1906 bei Dochas entscheidend geschlagen worden waren. Der Generalstabsbericht (II, S. 347) verzeichnet zudem ein Gefecht gegen Herero und Hottentotten bei Huams am 5. 2. 1906.

Bei dem aufständischen Kapitän der Franzmannhottentotten Simon Copper wurden 1907 versprengte Herero vermutet (D. Kolztg. 1907, S. 423). Noch 1908 berichtete Leutnant Geibel (S. 828), die Copperwerft sei „ein Zentrum sämtlicher Versprengten und Verbrecher“. Auch einzelne Herero seien dort. Möglicherweise traten einige dieser Herero schließlich mit Copper nach Osten auf englisches Gebiet über (D. Kolztg. 1909, S. 43).

Als der Bandenführer Morenga, ein aus der Kapkolonie stammender Hererobastard, der den Süden Südwests unsicher machte, sich am 7. Mai 1906 zum ersten Male der Kappolizei stellte und nach Prieska gebracht wurde, waren außer zehn Hottentotten auch zwei Herero bei ihm (Generalstabsbericht II, S. 282).

## B. Die Siedlungen der Herero im Britisch-Betschuanaland-Protectorat

Heute sind alle Herero in den Reservatsgebieten des Betschuanaland-Protectorates von den Paramount Chiefs der Reservate abhängig, erkennen meist lokal aber auch eigene Häuptlinge an.

<sup>9)</sup> = Mathibe, der Nachfolger Sekgomès, wird 1906/1907 zum ersten Male als Paramount Chief des Ngamilandes in den Colonial Reports genannt.

Anders verhält es sich mit den Herero, die auf *Kronland* im Protektorat leben und die hier unter II, IV und V genannt sind<sup>10)</sup>. Ihre Führer sind von der Protektoratsverwaltung als unabhängige eigene Machthaber mit dem Titel „headman“ anerkannt (Schapera).

Nach dem Generalstabsbericht von 1906, S. 212, befanden sich damals im Betschuanaland-Protektorat 1275 Herero-Flüchtlinge unter englischer Kontrolle.

Wie Schapera schreibt, wird die Zahl der Herero im Betschuanaland für 1936 auf 5000 geschätzt. Das wären ein Sechstel bis ein Siebentel aller Herero, wenn man die Zahl zugrunde legt, die Year Book and Guide to Southern Africa 1952 (London 1952) für die Zahl der Herero in Südwestafrika angibt: 28 000.

Von der Eingeborenenbevölkerung des Betschuanalands bilden diese 5000 Herero freilich nur 1,72 Prozent.

Die Bevölkerung des Protektorates betrug nach dem Zensus von 1946 rund 290 000 Eingeborene, 2200 Europäer, 1700 Farbige und 100 Asiaten<sup>11)</sup>, wobei sich die Bevölkerung seit 1936, dem vorhergehenden Zensusjahr, um etwa 5 Prozent vermehrt hatte.

So gering die Zahl der Herero prozentual ist, so haben sie sich doch in dem Gebiet, in dem die meisten von ihnen leben, im Tauana-Reservat am Ngamisee, eine erhebliche Machtposition schaffen können, wenn diese auch nicht legal gefestigt ist und sich lediglich auf weitgehende Unabhängigkeit von den Tauana bezieht, nicht aber auf eine Oberherrschaft der Herero über andere Stämme.

In der Literatur wird sowohl von Herero als auch von Mbanderuu im Betschuanaland fast immer als von den „Damara“ gesprochen. Die Tauana nennen die Herero „Matlamma“ (Jensen, o. J., S. 18; Schwarz, S. 176).

Im folgenden seien die Gruppen der Herero und Mbanderuu in den einzelnen Teilen des Protektorates aufgeführt, soweit sie mir durch die Literatur und persönliche Auskünfte bekannt wurden.

### *I. Im Ngwato-Reservat*

#### *1. Eine Herero-Gruppe bei Mahalapye.*

Ihre Geschichte ist zugleich die der Gruppe um Samuel Maharero (Abb. 1).

Wie oben erwähnt, hatte sie sich in Tsau gestellt, war von Sekgomè in Makalamabedi angesiedelt worden, aber nach Tsau zurückgekehrt. Schon 1906 hatten sich 70 Herero für die Minen in Kimberley anwerben lassen und befanden sich bereits dort. Nach Schapera veranlaßte ein Arbeiteranwerber auch Samuel mit einem Teil der restlichen noch bei ihm befindlichen Leute, nach Transvaal zu ziehen und sich dort anzusiedeln. Samuel ließ sich mit seinem Gefolge und einigem geretteten Vieh sowie anscheinend einigen durch die Labour Association ihm übereigneten Rindern im Buschfeld zwischen Pietersburg und der Grenze des Britisch-Betschuanaland-Protektorates nieder, in Groenfontein und Bodidiidi (Distrikt Nylstroom). Einige Omaruru-Leute schlossen sich ihm an.

Die D. Kolztg. 1907, S. 398, 412, berichtet: „Samuel hat die Farm mit allem Zubehör, Wagen, Ochsen, Vieh usw. von seinen freigebigen Gastfreunden zum Geschenk erhalten. Seine Gegenleistung soll darin bestehen, daß er seine Stammesgenossen, zunächst die 700 noch in der Kalahari sitzenden Herero, veranlaßt, als Arbeiter in die Randminen zu gehen.“

Offenbar hoffte die Native Labour Association, mit Hilfe Samuels sogar einen Großteil der Herero aus Südwest zur Abwanderung in die Minengebiete

<sup>10)</sup> Die Landbesitzfrage ist nach Rey, S. 283 im Britisch-Betschuanaland-Protektorat wie folgt geregelt:  
7 500 Quadratmeilen sind europäisches Farmland,  
105 000 Quadratmeilen sind Reservat,  
165 000 Quadratmeilen sind Kronland.

<sup>11)</sup> Nach Colonial-Reports 1950. Die Zahlen des gleichen Censuses werden von Colonial-Reports 1952 und auch von Orchard leicht abweichend gegeben.

## I., II. und III.: Die Endstrecken wichtiger Fluchtwege (s. Text)



## Transvaal:

1. Groenfontein
2. Pusompe
3. Witbank bei Ellis Ras

4. Twenty-Four-Rivers
5. Nylstroom

6. Rhenosterfontein
7. Derdepoort

## Britisch-Betschuanaland-Protectorat:

8. Mahalapye
9. Mopipi
10. Moschanin
11. Mabeleapudi  
(18 Meilen von Serowe)
12. Tsienyane  
14 Meilen davon entfernt:  
Toromeja
13. Kabulabula
14. Karimba
15. Mena-a-kwena
16. Ki-e-wonga

- 17.—20. Ora Malai, Botie  
Omagaga, Omajaha
21. Xomo
22. Ngwala
23. Makalamabedi
24. Makakun  
In der Nähe von Tsau:  
Semboyo und Moshun
25. Kamokaku bei Nokaneng
26. Mochabeng
27. Dauga
28. Komani
29. Kgantshang

30. Mogapelwa bei Toteng
31. Sefithwa
32. Omakunda
33. Kalkfontein
34. Okangumeue
35. Habakobis
36. Kuli
37. Nojane
38. Damara Pan
39. Tsabong
40. Pilane Station
41. Gabane
42. Gaberones



Transvaals veranlassen zu können. Die Transvaaler Zeitung „Land en Volk“ vom 19. Juli 1907 schreibt von einem derartigen Plan und schließt: „Gegen das Anwerben von Arbeitern im deutschen Gebiet mag der Kaiser sich auflehnen, wollte er aber ein Volk, das aus dem Lande ziehen will, daran hindern, so würde dies eine Tat sein, die an Sklaverei grenzt.“

Die Herero, die in Südwest der Rheinischen Mission angehört hatten, wurden von der Berliner Missionsstation Malokong aus betreut. Das war schwierig. Die Herero verstanden kein Afrikaans. Und die Missionare hatten auf ihren von sechs Mauleseln gezogenen Karren von Malokong aus drei bis vier Tage durchs Buschfeld zu fahren, um Groenfontein und Bobidiidi zu erreichen. Eine große Hilfe war ihnen deshalb der sehr einflußreiche „Hofprediger“



Abb. 1. Samuel Maharero in Groenfontein, Transvaal.

Sitzend v. l. n. r.: die Frau Samuels, Samuel Maharero, seine Tochter.  
Stehend: drei Söhne Samuels, in der Mitte Friedrich, Samuels Nachfolger.

Fotos: Nr. 1: G. Beyer; Nr. 2 bis 18: K. Schlosser.

Samuels, der Herero-Evangelist Julius Kauraisa, der Samuel auf seiner Flucht begleitet hatte.

Die Gesamtzahl der Herero um Samuel Maharero einschließlich Frauen und Kinder schätzt Beyer auf etwa 150.

Über die Person Samuel Mahareros schreibt mir Beyer: „Samuel selbst war sehr verschlossen, aber dabei freundlich und zuvorkommend zu uns deutschen Missionaren, die er besonders schätzte.“ Das wird bestätigt aus den B. M. B. 1911, S. 53f.: „... Als man sie (die Herero) hier im Lande verwundert fragte, weshalb sie sich gerade einer deutschen Mission anschließen wollten, nachdem sie doch einen erbitterten Kampf mit den Deutschen geführt und um ihretwillen ihr Vaterland verlassen hätten, antworteten sie: ‚Zwischen Deutschen und Deutschen ist ein Unterschied. Einmal haben wir von den Deutschen unseren Glauben bekommen, dann aber waren auch unter den deutschen

Beamten Leute, die wir von Herzen Väter genannt haben und sie noch heute so nennen würden. Denn sie haben uns gehalten wie Väter“

Die Lebensbedingungen in Westtransvaal waren schlecht. Im Jahresbericht der Berliner Mission für 1908, S. 70 f., steht: „Die äußeren Verhältnisse unter ihnen sind traurig. Sie haben ein Hungerjahr durchgemacht, da sie keine Ernte hatten; außerdem können sie das Fieberklima in Groenfontein nicht vertragen, und zur Arbeit in den Minen sind sie auch zu schwach. Viele sterben.“ Samuel selbst erwies sich nicht als treues Kirchenmitglied. Er nahm sehr bald eine zweite Frau und zog dann mit anderen, die Arbeit in den Minen suchten, nach Johannesburg. Dort besuchte ihn der Superintendent der Rheinischen Mission im Kapland, Eich. Doch Samuel verhielt sich abweisend (B. M. B. 1909, S. 198 f.). Vorher hatte schon Missionar „Bernsmann die in den Minen Transvaals arbeitenden Herero besucht und nach Möglichkeit mit Gottes Wort bedient“ (Spiecker, S. 88).

1909 oder 1910 kehrte Samuel nach Groenfontein zurück, entließ seine zweite Frau und hielt sich wieder zur Kirche. — Die Lebensbedingungen in Groenfontein blieben weiterhin schlecht. Auch in den B. M. B. 1911, S. 53 f., wird die Ärmlichkeit der Siedlung geschildert, besonders ihrer Behausungen. Nach Beyer bauten nur noch ganz vereinzelte Herero Pontoks. Die meisten versuchten sich mit unbefriedigenden Ergebnissen in der Bauweise der umwohnenden Sutho und Ndebele: Hütten aus runden, etwa 1,50 m hohen Lehm-mauern und grasgedecktem Kegeldach. Lapas (s. S. 244) bauten sie aber noch nicht. — Auch vom Ackerbau verstanden sie noch immer nicht genug, und das Land als solches war unfruchtbar. Beyer schreibt: „Die Jagd spielte bei ihnen praktisch keine Rolle. Denn Wild war in der Gegend von Groenfontein kaum vorhanden. Das Stellen von Fallen habe ich nicht beobachtet. Die Hauptbeschäftigung der Herero war ihr Vieh. In einzelnen wenigen Exemplaren hatten sie sogar ihre Langhornrinder durch die Wüste hindurch retten können.“ Ihrer Sitte, das Melken durch Frauen besorgen zu lassen, waren sie treu geblieben. Die Milcheimer bestanden aus Holz, die von einigen Männern geschnitzt wurden. Doch war Holz dafür in dieser Gegend sehr knapp. Zinkeimer hat Beyer nicht beobachtet. — Die Tracht des Viktorianischen Zeitalters trugen die Frauen auch hier. Beerdigungen fanden auf einem christlichen Friedhof statt.

Die Rechtsprechung lag in den Händen Samuel Mahareros, der noch immer bzw. wieder ein sehr großes Ansehen genoß. Viele Streitfälle wurden ohne Inanspruchnahme Samuels vor den kirchlichen Instanzen besprochen und durch sie beseitigt.

Wegen der Unfruchtbarkeit des Landes strebten die Herero danach, ihren Wohnsitz zu wechseln. Doch als sie kontraktlich nicht mehr an Bobidiidi und Groenfontein gebunden waren und in die Gegend von Pusompe ziehen wollten, wurden sie durch ein inzwischen erschienenenes Landgesetz der Union gezwungen, sich zu je fünf und fünf Familien auf sechs verschiedenen europäischen Farmen niederzulassen — nach Mutjinde in Werkendam. Dort erhielten sie Wohnrecht gegen mindestens 90tägige Arbeitsleistung im Jahr, die weder durch Bargeld noch durch Ernteanteile abgegolten werden konnte (Jahresbericht der B. M. für 1912, S. 79 f., und B. M. B. 1918). Hatte die missionarische Betreuung in Transvaal von Anfang an schon unter Schwierigkeiten gelitten, so wurden diese nun durch das Auseinanderziehen der Leute noch größer.

Als die Farmer die Bedingungen, unter denen sie den Herero Wohnrecht boten, erschwerten, verließen Samuel Maharero und die meisten seiner Leute im Jahre 1922 das Gebiet der Südafrikanischen Union.

Samuel Maharero wurde Untertan eines Tswanahäuptlings: Er ließ sich mit seinem Gefolge unter der Oberherrschaft des Ngwatohäuptlings Khama in Mahalapye im Ngwato-Reservat nieder. Die letzten Monate seines Lebens



verbrachte er in Serowe, wo er am 14. März 1923 starb. Im August 1923 wurde seine Leiche mit behördlicher Genehmigung exhumiert und in einem Zinksarg nach Okahandja übergeführt, wo sie am 23. August 1923 von Dr. Vedder neben den Gräbern von Samuels Vater Maharero und Großvater Tjamuaha beigesetzt wurde. (Das Todesdatum Samuel Mahareros hat Herr Pastor Baumann auf Bitten Dr. Vedders 1955 den Kirchenbüchern in Okahandja entnommen.) Vedder berichtet darüber: „Aus allen Teilen des Landes waren die Herero zusammengeströmt. Hunderte waren beritten. Alle Männer waren in Kompanieformationen unter eigenen Befehlshabern aufgestellt. Als die Leiche am hiesigen Bahnhof abgeholt wurde, fehlte es nicht an deutschen Offiziersuniformen, Schärpen und Kommandoworten. Man suchte nachzuahmen, was man früher bei der Beerdigung von deutschen Offizieren gesehen hatte. Dies hatte natürlich keinerlei provozierenden Grund. Man wollte eben den großen Häuptling mit möglichst großer Ehre bestatten, und dazu hatte man bisher nur deutsche Vorbilder. Immerhin muß doch wohl deutsche Art unseren Herero auch ein wenig sympathisch gewesen sein, sonst hätte man das Vorbild verschmäht. Der Zinksarg, der am 25. August eintraf, wurde am Sonntag, dem 26. August, in der hiesigen Kirche aufgestellt. Nur ein Bruchteil der erschienenen Herero fand in der Kirche Platz. Ich hielt die Leichenrede über 1. Petri 1, 24, 25: ‚Alles Fleisch ist wie Gras...‘ Dann wurde der Sarg zu Grabe getragen. Am Grabe hat der Kommissar für Eingeborenenangelegenheiten noch eine Kundgebung der Regierung an die Herero gebracht. Die Beerdigung verlief in allergrößter Ordnung... Der hiesige Magistrat und der Kommissar aus Windhuk nebst einem dritten Regierungsherrn hatten an der Feier in der Kirche ebenfalls teilgenommen... Von Friedrich Maharero, dem Nachfolger Samuels im Betschuanaland, der mit mehreren Anverwandten Samuels den Sarg überbracht hatte, wurde auch eine Aufzeichnung über die letzten Äußerungen Samuels schriftlich den Herero übergeben“ (Vedder 1923). Vedder bringt das erwähnte Schriftstück, das von den Herero viel durch Abschreiben verbreitet wurde, wörtlich und kommentiert. Es ist in Serowe am 14. März 1923 datiert und enthält u. a. folgende Punkte: 1. Einsetzung von Samuels ältestem Sohn Friedrich als seinen Nachfolger. 2. Das Hererovolk soll Gott dienen. Seine Führer sollen sich nicht das unverantwortlich handelnde Jungvolk über den Kopf wachsen lassen. 3. Das Hererovolk, zum mindesten die Herero im Protektorat, sollen sich sammeln und zusammenziehen. 4. Seine Leiche möge nach Okahandja übergeführt werden. 5. Klage, daß selbst sein Prediger Gebhard Tjitaiza sich von ihm getrennt habe, nicht nur seine Großeute Julius Kuraisa (früher Ältester in Okahandja, dann Prediger in Groenfontein und Bobidiidi), Eduard Tjamuaha und Eliphas Kukuri (früher angesehener Großmann in Otosazu), die alle auf die andere Seite eines kleinen Flusses gezogen waren, an dem Samuel mit nur noch etwa fünf seiner Getreuen zuletzt lebte. 6. Die Herero sollen in Zukunft nicht mehr Tswana heiraten.

Nach dem Tode Samuel Mahareros erhielten zwei der Söhne Samuels, die mit ihm im Exil gelebt hatten, auf ihre Bitten hin durch die Administration von Südwesafrika die Genehmigung, nach Südwest zurückzukehren. Eine Hererokommission trat zudem an die Administration mit dem Anliegen heran, Samuels ältesten Sohn Friedrich als Oberhäuptling der Herero anzuerkennen. „Das wurde indessen abgelehnt, und es wurde den Eingeborenen erklärt, daß ganz unabhängig von jeder politischen Frage das Reservatssystem eine solche Stellung unmöglich mache. Die Herero würden in verschiedenen weit voneinander getrennten Reservaten konzentriert werden, und jedes Reservat würde headmen unterstellt werden, die, je nachdem, der direkten Kontrolle des Superintendents oder des Magistrats unterstünden. Würde



Frederick zum Paramount Chief ernannt, so würden seine Leute selbstverständlich von ihm Befehle erwarten, und ein Zusammenstoß würde fast unvermeidlich sein.

Es wurde das Versprechen gegeben, Frederick in dem Reservat, in dem er wohne, zum headman zu ernennen; aber wie andere headmen habe er sich der Kontrolle des Magistrats und des Superintendenten zu unterwerfen" (Report für 1923).

Daraufhin verließ Friedrich 1924 Südwestafrika wieder. Am Vorabend seiner Abreise nach dem Betschuanaland-Protectorat ermahnte er bei einer großen Versammlung von Herero auf der Werft in Windhoek seine Leute zur Loyalität gegenüber der Regierung und zur Neutralität in Streitigkeiten anderer Stämme mit der Administration. Auch vor der Folge des Alkoholismus — Degeneration — warnte er (Report für 1924).

Friedrich trat in Mahalapye die Nachfolge seines Vaters an und hatte innerhalb des Stammessystems der Ngwato den Status eines „ward-head“.

Friedrich hatte 1896, im Alter von etwa 22 Jahren, anlässlich der Deutschen Kolonialausstellung in Berlin-Treptow Deutschland besucht, dabei auch das Missionshaus in Barmen. 1901 soll er einen Transport von Hereroarbeitern nach Johannesburg begleitet haben (Vedder 1923, S. 119).

Nach Volhard (S. 1227) wurde Friedrich bei einem Besuch in Südwest 1926 „als einziger lebender Mukuru“ aufgefordert, das Heilige Feuer wieder zu entzünden, lehnte aber als gläubiger Christ ab.

In den Jahren um 1947/49 zog Michael Scott durch mehrfache Besuche bei Friedrich in Serowe diesen in seine Bemühungen hinein, den völligen Anschluß des Mandatsgebietes Südwestafrika an die Südafrikanische Union zu verhindern (Scott, S. 12 f.).

Friedrich starb am 11. September 1952 (laut Kirchenbüchern in Okahandja). Vorher war er von Mahalapye nach Okahandja verzogen, nach Vedder mit der ausgesprochenen Absicht, in der alten Heimat zu sterben und neben seinen Vorfahren beerdigt zu werden.

Sein Nachfolger in Mahalapye ist Friedrichs einziger Sohn Rudolf Kaijatura (Rudolf = Taufname; Kaijatura = Rufname der Familie, „das ist nicht seine Bleibe“; Ubs. durch Frau Kuhlmann).

Rudolfs einzige Schwester ist Michal (ausgesprochen „Mikara“ — Vedder). Sie ist verheiratet mit einem Kandirikirira im Betschuanaland (Vedder).

Über das Schicksal von Friedrich Samuels jüngeren Geschwistern schreibt mir Vedder: Die beiden Brüder Alfred und Johannes waren vorübergehend zu Besuch der Verwandtschaft in Südwest. Nach längerem Aufenthalt kehrten sie zu ihren Familien ins Protectorat zurück. Alfred besaß zur Bezahlung der Rückreise zunächst nicht genügend Geld und erarbeitete es sich bei dem Bankhaus Olthaver & List in Windhoek. Sowohl Alfred als auch Johannes starben in Mahalapye.

In Mahalapye leben heute nach Leshona etwa 250 Herero, von denen mindestens 200 Christen sind. Sie leben als geschlossene Gruppe in der Tswanastadt Mahalapye, ohne sich mit den Tswana zu mischen.

Einige Herero blieben *im Gebiet der Südafrikanischen Union* zurück, zum meist im Nylostroom-Distrikt.

Bei diesen Herero handelt es sich besonders um Leute des Omaruru-Häuptlings Michael, die bisher mit Samuels Leuten zusammengelebt hatten. Mutjinde, selbst einer von diesen, sagt, sie seien nicht mit Samuel nach Mahalapye gezogen, „because we are not his people“.

Die B. M. B. 1927, S. 25, erwähnen einen Rest von Herero auf Unionsgebiet ganz im Westen Transvaals „jenseits des Magalakoen, in der Nähe des Duikerflusses und des Pongola“.

Die Herero leben heute bei P u s o m p e, in Witbank bei Ellis Ras, bei Twenty-Four Rivers, in Nylstroom und auch in Johannesburg, bei Rustenburg und in Derdepoort.

Eigenes Land besitzen sie nirgends.

Die Herero von P u s o m p e leben unter dem Häuptling Solomon Seleka und bilden einen Teil von dessen Stamm<sup>12)</sup>. Ihr Wirtschaftsleben basiert auf Rinderzucht. Die Frauen melken. Ziegen und Schafe spielen im Wirtschaftsleben keine wesentliche Rolle. In die Minen gehen die Hereromänner nicht. Einige der Leute des Häuptlings Michael (s. S. 209 ff.) arbeiten auf der Farm Toulon (Besitzer: Mr. Davidson).

In Witbank haben sich die Herero der Niederländisch-Reformierten Kirche angeschlossen, weil keine lutherische Kirche in ihrer Nähe arbeitet. Sie werden von einem Herero-Evangelisten, dem erwähnten Gottlieb Mutjinde, betreut, der früher der Berliner Mission in Malokong, Mapelas Location, angehörte und der zu den durch G. Beyer und H. Zimmermann kirchlich versorgten Herero gehörte. Einen eigenen Pastor haben die Herero in Witbank nicht. Mit anderen Stämmen haben sie sich nicht vermischt. Einige Herero arbeiten als store-boys und in anderen Beschäftigungen in Ellis Ras, einem kleinen Farmerzentrum mit einer High School für weiße Kinder, einem Hospital, einer Garage und zwei oder drei Läden.

Die Herero in Twenty-Four Rivers leben auf der Farm eines Mr. Moss.

Eine weitere Gruppe lebt auf der Farm eines Mr. Jack Welton. Letzterer hat sie angewiesen, sich der Anglikanischen Kirche anzuschließen.

Manche Herero haben auf den Farmen kleine Landstücke angewiesen bekommen, auf denen sie für den Eigenbedarf etwas Feldbau treiben. Auch Tabak bauen sie an.

Für alle Gruppen — möglicherweise mit bestimmten Ausnahmen bei den „Goue Damara“ (s. u.) — dürften folgende Angaben Makgatos gelten:

Obwohl fast alle Herero jetzt fließend Afrikaans sprechen, benutzen sie als Haussprache Herero. (Mutjinde spricht auch Sutho, Pedi, Tswana und etwas Englisch.)

Interessanterweise befürchten manche Herero jedoch eine Verderbung ihrer Sprache durch die Einwirkung der fremden Sprachen ringsum. Deshalb bat schon 1938 G. H. Mutjinde Herrn Missionar Kuhlmann schriftlich um Bücher in der Hererosprache, die er auch erhielt, und zudem um die Herausgabe eines Herero-Wörterbuches. Denn die jetzige Generation spreche leider kein reines Herero mehr, sondern mische Worte anderer Sprachen mit hinein. (Die gleiche Erfahrung macht Frau Kuhlmann sogar in Südwestafrika. Hier beruht die Sprachmischung hauptsächlich auf dem Einfluß des Afrikaans, das in den Regierungsschulen Unterrichtssprache ist.)

Pontoks bauen die Herero nicht mehr. Sie wohnen in grasgedeckten Rundhütten.

<sup>12)</sup> Nach brieflicher Mitteilung M. E. Makgatos handelt es sich bei den „Ba-Seleka“ um einen Ngwatostamm, der vor langer Zeit wegen Unstimmigkeiten mit dem Gros des Stammes über den Limpopo nach Transvaal floh und bei den Ndebele von Zebediela-Moletlane Zuflucht fand. Als der Frieden wieder hergestellt war, verhandelte, nach vielen Jahren, der Ndebele-Häuptling von Zebediela mit dem Ngwato-Häuptling über die Rückkehr der Flüchtlinge. Der Ngwato-Häuptling war erfreut, diese Gruppe zurückzubekommen, gestattete ihr aber, auf der anderen Seite des Limpopo zu leben, d. h. in Transvaal, wo sie noch heute sitzen. Obwohl sie jetzt als eigener Stamm anerkannt sind (Ba-Seleka) und einen eigenen Häuptling haben, sind sie doch eigentlich Ngwato. Sie haben jedoch noch immer Achtung vor den Ndebele. Ihr Totem ist die Duiker-Antilope (phuti), während das der Ndebele von Zebediela der Elefant ist. — Bei diesen Seleka handelte es sich um jene, die zuerst, 1847, von Cumming besucht wurden (Cumming, S. 183).

Die Frauenkleidung entspricht, wie in Südwest, der des Viktorianischen Zeitalters. Einige heidnische Frauen tragen aber noch die dreizipfligen Lederhauben (Makgato).

Mutjinde ergänzt dazu: Das Wirtschaftsleben der Herero basiere auf Rinderzucht, da ein Hererokind ohne Dickmilch (omaire) „einfach nicht leben könne“. Für ihren Eigenbedarf bauten sie zudem all das, was die Farmer dieses Gebietes bauen: Hirse, Bohnen, Mais, Melonen, Wassermelonen.

Mischehen zwischen Herero und anderen Stämmen sind höchst selten. Aus den 49 Jahren, in denen die Herero jetzt in dieser Gegend ansässig sind, (seit 1906) sind Mutjinde nur drei Fälle bekannt, in denen Hereromänner Suthomädchen geheiratet haben: „Sie zahlten dann 9—10 Rinder, Schafe und Ziegen. Diese Mischehen wurden durch die weiten Entfernungen verursacht, durch die manche isoliert lebende Herero von anderen Herero getrennt sind.“

Heiraten zwischen Herero in Transvaal und solchen jenseits der Grenze im Betschuanaland-Protectorat kommen ab und zu vor. Kürzlich (im Juli 1955) heiratete so eine Verwandte Mutjindes nach Mahalapye. Die Ehe wurde vor dem Native Commissioner in Witbank geschlossen und kirchlich eingesegnet. Der Bräutigam war für die Dauer des dreiwöchigen Aufgebotes mit Begleitung aus dem Protectorat in die Union gekommen.

Die Zahl der „Damara“ im Nylstroom-Distrikt vermögen Makgato und Mamabolo nicht zu schätzen. Es handelt sich jeweils nur um kleine Gruppen. Mutjinde meint, die Gesamtzahl der Herero in Transvaal möge um 100 betragen. Davon gehöre etwas mehr als die Hälfte zu den Leuten Samuel Mahareros, der Rest zu den Leuten Michaels.

Der Regierung der Südafrikanischen Union stehen Statistiken über die Zahl der Herero in den einzelnen Distrikten oder im Gesamtgebiet der Union nicht zur Verfügung, wie van Warmelo mitteilt. Die meisten Herero, so meint er, seien aus der Union ins Betschuanaland-Protectorat oder auch nach Südwestafrika verzogen. Unter den Minenarbeitern der Union dürften nur sehr vereinzelte Herero zu finden sein, da ihnen Minenarbeit nicht zusage.

Nach Frau Kuhlmann gehen Herero aus Südwest nicht als Kontraktarbeiter in die Minen der Union.

Noch ungeklärt ist die Frage, ob Mutjinde in die von ihm geschätzte Zahl von rund 100 Herero auch die „Goue Damara“ einschließt, von denen allein Makgato schreibt. Es muß in Erwägung gezogen werden, daß es sich bei den Goue Damara um Bergdama handeln könnte, obwohl die Bergdama sich nicht in größerem Maße am Aufstand von 1904 beteiligt haben. — Frau Kuhlmann schreibt mir, daß sich im Flüchtlingszug der Tjetjoo-Leute gar keine Bergdama befanden. „Wohl aber trafen wir später, bei meines Mannes Sammeltätigkeit, Dama, denen die Herero beide Hände abgehauen hatten, weil sie mit ihren Händen Deutschen gedient hatten.“ Missionar Baumann/Okombahe berichtete, daß nicht nur die Bergdama Okombahe sich nicht am Aufstand beteiligten, sondern auch Bergdama aus Omaruru vor den Herero fliehen mußten, nachdem sie sich nicht zur Teilnahme am Kampf hatten zwingen lassen und deshalb ermordet werden sollten<sup>12a)</sup>.

„Goue“ ist nicht aus dem Afrikaans-Wort „gou“ = „rasch, schnell, geschwind, bald“ abzuleiten, sondern von der Nama-Bezeichnung „Chou Dama“ = „schmutzige Dama“ für Bergdama.

Vedder, a. a. O., S. 23, schreibt: „Das Volk der Herero wird von den Nama und Hottentotten ‚Dama‘ genannt. Die nördlich von Kuisib beheimateten Berg-

<sup>12a)</sup> Baumann in: „Die Rheinische Mission und der Hereroaufstand.“ Sonderdruck aus der April/Mai-Nummer 1904 der Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, S. 158.



dama werden aber auch als Dama bezeichnet. Offenbar haben die Nama in alter Zeit, als ihnen eine schwarze Bevölkerung des Nordens entgegentrat, gar keinen Unterschied zwischen den beiden Völkerschaften wahrgenommen. Als sie aber erkannten, daß zwei Völkerschaften trotz gemeinsamer dunkler Hautfärbung zu unterscheiden seien, fügten sie dem Wort Dama ein Eigenschaftswort hinzu und nannten die Bergdama *Chou-Dama* = schmutzige Dama, wohingegen die rinderzüchtenden Herero fortan *gomacha Dama* = rinderreiche Dama genannt wurden.“ Die Bezeichnung „Dreck“-Dama bzw. schmutzige Dama beruht nach Vedder (S. 59) auf „der Wahrnehmung, daß in der Bergdamaniederlassung die Exkremente nicht sorgfältig verscharrt wurden, wie dies bei den Nama und Herero zur guten Erziehung gehört“, die Benennung „Bergdama“ darauf, daß dieses Volk „vor den Nama und Herero seine Zuflucht in den Bergen suchte“.

Die Vermutung, daß es sich bei den Goue Damara um Bergdama handeln könnte — die in Südwest Nama sprechen! —, wird unterstützt durch die Mitteilungen Makgatos über die Unterschiede zwischen den Herero und den Goue Damara:

„a) Die eigentlichen Herero — die ‚Rinder-Damara‘, wie sie manchmal genannt werden — sagen, daß sie höher stünden als die Goue Damara. Wirklich herrscht ein ‚Kasten-System‘ zwischen den beiden Gruppen. Die Goue Damara sind den Rinder-Damara untergeordnet.

b) Es gibt einige Unterschiede in ihren Dialekten. Die Goue Damara haben einige Schnalzlauten, ähnlich denen ‚der Buschleute und der Sarwa‘ (vgl. S. 225). (Während Irle, S. 151, schreibt, die Bergdama würden weder die feinen Unterschiede in den Tönhöhen der Worte noch die Schnalzlauten der Nama kennen, sprechen nach Rethemeyer die Bergdama die Schnalze mit. Allerdings sei die Aussprache der Nama selbst sauberer. Bergdama, die unter Herero leben, seien sehr oft auch der Hererosprache mächtig.)

c) Die beiden Gruppen heiraten nicht untereinander, weil die Herero die Goue Damara als tief unter ihnen stehend betrachten. (In Südwestafrika ist Rethemeyer nur eine Mischehe zwischen Herero und Bergdama bekannt geworden: in Okahandja heiratete ein Bergdama-Mann eine Herero-Frau. Nach einer Reihe von Jahren wurde die Ehe geschieden.)

d) Die Goue Damara hatten und haben keinen eigenen Häuptling, und deshalb erkannten sie Samuel Maharero in Bobidiidi als ihren Häuptling an.“

Falls es sich wirklich um Bergdama handelt, würde die Vermutung nahe liegen, daß es solche seien, die in Südwestafrika als Sklaven oder doch Abhängige im Dienste von Herero aus der Fluchtgruppe Samuel Mahareros gestanden hatten. Beyer teilt jedoch mit, daß sich zu seiner Zeit, 1912–20, keine Bergdama in der Flüchtlingsgruppe in Bobidiidi bei Samuel Maharero befanden, sondern daß es sich dort um reine Herero handelte<sup>12b)</sup>.

Im Distrikt *Rustenburg* leben nach Breutz auf Rhenosterfontein 398, 20 Meilen nordwestlich Rustenburg etwa 60 bis 90 sogenannte „Ovambo“. Breutz vermutet, daß es sich um Herero-Abkömmlinge handelt: „Sie sind alle in diesem Distrikt geboren, außer einigen überlebenden alten Leuten, die von einem Farmer aus dem nördlichen Betschuanaland-Protektorat in den Distrikt gebracht wurden.“

Im *Marico*-Distrikt lebt nach Nerlich eine Hererofamilie in Derdepoort und arbeitet auf der Farm von Mnr. Piet Brink.

<sup>12b)</sup> Auch Mutjindes Brief vom 22. 1. 1956 bringt keine eindeutige Klärung. Er schreibt von den „goue Damaras“ in S. W. A. als „unseren Dienern“, bestätigt die generelle Nicht-Beteiligung der isoliert lebenden Bergdama am Hereroaufstand, gibt den Bergdama-Dienern der Herero jedoch eine Sonderstellung durch den Zusatz „except occupants following his or her masters“. Auf die „goue Damaras“ im Nyilstrom-District geht er aber nicht ein.

2. Eine Herero-Gruppe bei M o p i p i  
stand zu Schaperas Zeit unter Sakaria Kedi.

Diese Gruppe dürfte sich aus zwei Teilen zusammengesetzt haben, von denen eine hier auf einer Ost-West-, die andere auf einer West-Ost-Wanderung hängengeblieben war:

a) den Herero, die Seiner 1906 bei dem nahe südöstlich Mopipi gelegenen Moschanin angetroffen hatte und die via Kapstadt—Kimberley (oder/und Witwatersand) ins Protectorat gelangt waren (vgl. S. 210);

b) direkt aus dem Damaland nach den Transvaalminen ziehenden Herero, möglicherweise also im Chansefeld angeworbenen. Nach Seiner (1910, S. 136) hatten sie, wie die erstgenannte Gruppe bei Moschanin, ein isoliertes Lager beziehen und sich schließlich an Ort und Stelle bei den Ngwato als Viehhirten verdingen müssen.

Die Herero von Mahalapye und Mopipi zusammen beziffert Schapera für 1936 auf etwa 1050 Menschen.

1955 sollen nach Seager keine Herero mehr in Mopipi leben. Er schreibt am 31. 10. 1955: „Wegen des Austrocknens des Botletle verlegte der Ngwato-Häuptling (Tshekedi) das Dorf nach Letlhakane, aber ich glaube, daß die Herero nicht mit dorthin gezogen sind, sondern nach Toromeja“ (vgl. u.).

3. Eine kleine Damagruppe lebt 1955 nach Seager in  
M a b e l e a p u d i,  
etwa 18 Meilen von Serowe entfernt.

4. Im Süden des Ngwato-Reservates, etwa 50 Meilen südlich Mahalapye, hat nach Seager „eine Handvoll Dama“, die zu den Herero in Mahalapye gehören, eine Siedlung.

5. In S e r o w e  
lebten nach Seager bis vor wenigen Jahren einige Herero: „Aber während der Unruhen hier im Zusammenhang mit Seretse's Angelegenheiten zogen sie nach Mahalapye, und soweit ich weiß, sind sie nicht zurückgekehrt. Jedenfalls habe ich seit langem keine mehr gesehen.“

Serowe als Wohnort von Herero wurde bereits S. 218 erwähnt. (Vgl. auch S. 225.)

## II. Im Ngwato-Distrikt (Kronland)

1. T o r o m e j a ist die bedeutendste Mbanderuu-Siedlung auf dem Kronland. Sie liegt am Botletle, etwa 14 Meilen von Rakops entfernt, und ist der Wohnort von Saratiel Nikodemus, dem von der Regierung anerkannten headman. Toromeja ist ein ziemlich großes Dorf, dessen Bewohnerzahl Seager jedoch nicht zu schätzen vermag. Die Mbanderuu werden dort durch einen Tswana-Evangelisten der London Missionary Society, Mojamorago Madiabaso, betreut, der sich die Hererosprache angeeignet hat. Dama, die sich für das Amt eines Evangelisten geeignet hätten, konnten hier bisher nicht gefunden werden.

2. T s i e n y a n e gegenüber Rakops ist nach Seager ein weiterer Ort mit Mbanderuu. Die Leute unterstehen Saratiel Nikodemus „and can really be regarded as one with the Toromeja people“.

Saratiel Nikodemus wird von seinen Leuten als legitimer Nachfolger Kahimemuas angesehen, des Mbanderuu-Häuptlings, der nach dem fehlgeschlagenen Aufstand der Khauas-Hottentotten gegen die deutsche Regierung, an dem er sich beteiligt hatte, 1896 erschossen wurde. Saratiel Nikodemus ist ein Neffe Kahimemuas, wie die Genealogie bei Schapera zeigt (S. 18 f.).

Diese Mbanderuu haben bis 1922 in zwei anderen Gegenden gelebt: Nach Schapera (S. 17) siedelten sie bis 1918 im Tauana-Reservat. Da sie mit dem Tauana-Häuptling in Schwierigkeiten gerieten, gestattete ihnen die englische Regierung, sich auf Kronland am Chobi anzusiedeln. Dort besuchten die Hermannsbürger Missionare Jensen und Wenhold die Mbanderuu in den Jahren 1920 und 1921, nachdem Häuptling Nikodemus 1919 vier seiner Leute zur Hermannsbürger Mission in Linokana in Westtransval geschickt hatte, um die Hermannsbürger zu bitten, die geistliche Betreuung der Christen hier zu übernehmen, da sie sich der englischen Mission nicht anschließen wollten.

Nach den Berichten der Missionare lebten damals etwa 1000 Mbanderuu bei K a b u l a b u l a am Chobi, 22 englische Meilen von Kazungula am Zam-besi und etwa 82 Meilen von den Victoriafällen entfernt. Die Christen bildeten 1920 eine kleine Minderheit von nur 27 Menschen, die aber an Ansehen stark war, da auch Nikodemus zu ihr gehörte. Die Christen wohnten von den Heiden getrennt in einem eigenen kleinen Christendorf. Die in Südwest gelernten Kirchenlieder hatten sich bei ihnen erhalten, auch die Kenntnisse im Lesen und Schreiben. Einige hatten in der Zeit nach der Flucht Tswana als zweite Sprache gelernt.

Die Mbanderuu wohnten verstreut in kleinen Gruppen im Walde und hatten sehr unter Malaria und Schwarzwasserfieber zu leiden. Schwarz, der die „Damara“ nirgends in vorteilhaftem Licht erscheinen läßt, schreibt (S. 220), schon bald, nachdem sie sich am Chobi niedergelassen hätten, seien Klagen aus Rhodesien gekommen, sie hätten mit ihrem Vieh die Grenzen überschritten. Schwarz will damit belegen, daß die Dama sich durch keine Bestimmungen in ihrer Freizügigkeit beschränken lassen, sobald sie Weidemöglichkeiten für ihr geliebtes Vieh sehen, wenn ihre eigene Weide erschöpft ist. (Auch Rey stellt — allgemein für die Herero — fest, daß diese noch immer Weide finden, wenn andere Stämme dies schon aufgegeben haben.)

Wenhold vermerkt, daß der Stamm sich zwischen seinen beiden Besuchen 1920 und 1921 gespalten habe. Die Mehrzahl der Leute habe zu Nikodemus gehalten. Ein Teil habe sich aber dessen Neffen Keharanyo (de facto Nikodemus' Sohn, s. unten — die Verf.) angeschlossen, nachdem dieser nach seiner Mündigkeit die Regentschaft gefordert habe. Keharanyo habe sich dem Tauana-Häuptling in K a r i m b a unterstellt<sup>13</sup>).

Die Ansprüche Keharanyos basierten nach Schapera (S. 17) darauf, daß Nikodemus, der Neffe Kahimemuas, die zweite und jüngere Frau von Kahimemuas früh verstorbenem Haupterben Kungariri geheiratet hatte und er, Keharanyo, als Sohn beider, seinen leiblichen Vater Nikodemus nur als Zeugungshelfer ansah, als eigentlichen Vater aber Kungariri. In Schaperas Genealogie (S. 18) ist Keharanyo auch als Sohn Kungariris verzeichnet.

Keharanyo konnte indessen seine Ansprüche nur bei sehr wenigen durchsetzen und wanderte 1922 mit seinem unmittelbaren Anhang ins Tauana-Reservat ab (s. S. 232). Von dort zog er ins Ngwato-Gebiet, kehrte aber ins Tauana-Reservat zurück und wurde in Sefithwa angesiedelt.

Nikodemus verließ 1922 mit seinen Leuten ebenfalls den Chobi-Distrikt, um sich auf Kronland am Botletle niederzulassen. Nach Seager starb Nikodemus 1945. „Sein Sohn Saratiel (ausgesprochen Salatiele — Seager) ist sein Nachfolger als Haupt dieser Gruppe und wird von der Verwaltung als unabhängiger ‚headman‘ anerkannt“ (Schapera).

3. Unklarheit, ob es sich um Siedlungen von Herero oder Mbanderuu handelt bzw. handelte, besteht hinsichtlich der „Damara“-Siedlungen, die Schwarz am östlichen Botletle verzeichnet.

<sup>13</sup>) Karimba (auch Kavimba) liegt 40 Meilen südwestlich Kabolabola am Chobi.



Auf dem Nordufer und damit auf Kronland nennt er: Mena-a-Kwena und Ki-e-wonga.

„Damara“-Dörfer gegenüber auf dem Südufer des Botletle sind: Ora Malai, Botie, Omagaga und Omajaha.

Wie aus einer Bemerkung von Schwarz hervorgeht, die sich allerdings nicht auf die Dama bezieht, nutzen die Anwohner des Flusses vielfach bedenkenlos beide Seiten.

Falls diese Dama Mbanderuu sind, dürften diese Siedlungen zu dem Bereich von Saratiel Nikodemus gehören.

Dagegen spricht, daß Schwarz schreibt, es seien Dörfer von Flüchtlingen, die von Serowe aus kürzlich in dieses Regierungsreservat verpflanzt worden seien. — In Serowe hatte Seiner im Dezember 1906 festgestellt, daß „unter den 30 000 Einwohnern, meist Bamangwato, einige hundert Herero sind“ (1910, S. 137). Sollte Seiner bei diesem kurzen Hinweis Herero und Mbanderuu u. U. auch nicht exakt unterschieden haben, so würden die Bewohner der zuletzt genannten Dörfer primär jedoch kaum zur Gruppe des Saratiel Nikodemus gehört haben. Daß in Serowe zeitweilig Angehörige der Fluchtgruppe Samuel Mahareros, ja dieser selbst und später auch sein Nachfolger Friedrich Samuel lebten, wurde oben erwähnt.

Möglicherweise ist den beiden Gruppen, der des Saratiel Nikodemus und jener der Leute aus Serowe, benachbartes Siedlungsland angewiesen worden.

4. In diesem Gebiet gibt bzw. gab es noch zwei weitere Dama-Niederlassungen: Xomo und Ngwala.

Von Ngwala berichtet Schwarz (S. 103), es sei „ein Dorf von Makoba und Damaras, augenscheinlich mit intensiver Bodenbestellung, wie sie für eine große Bevölkerung nötig ist. Alles schien zu gedeihen.“

Nach Nettleton (S. 357) sind Dama aus dem Tauana-Reservat auf das Kronland gezogen. Sie haben sich nach Colonial Reports, 1929, S. 4, bei Xomo niedergelassen. Sonst wird nur vermerkt, daß sie Herero als Sprache beibehalten haben.

Xomo — als Store — ist auf den Karten als auf der Reservatsseite des Botletle gelegen eingezeichnet, desgleichen Ngwala. Möglicherweise liegen die gleichnamigen Dama-Siedlungen auf dem Kronland jenseits des Flusses.

Von den unter 2. und 3. genannten Orten sind Seager nur Xomo und Mena-a-Kwena bekannt. Er glaubt nicht, daß dort 1955 Dama siedelten.

5. Eine andere Dama-Siedlung auf Kronland liegt bei Porokwe. Seager selbst hat sie nie besucht, glaubt jedoch, daß es sich um eine andere Dama-Gruppe als in Toromeja handele und daß die Toromeja-Leute auf die von Porokwe herabsehen.

### III. Im Tauana-Reservat

leben weit mehr Herero und Mbanderuu als in den anderen Reservaten des Protectorates.

Nach dem Zensus von 1936 (zit. nach Ashton<sup>14)</sup>) bestand die Bevölkerung des Tauana-Reservates aus:

2933 Damara	7072 Tauana <sup>14)</sup>	16 495 Kuba
5919 Mpukushu	2270 Kgalagadi	sowie

etwa 3000 Sarwa-Busbmännern und anderen Buschmann-Gruppen.

Von diesen Gruppen sind nach Ashton nur Tauana und Herero politisch streng durchorganisiert.

<sup>14)</sup> „Financial and Economic Position . . .“, S. 9 gibt völlig andere Zahlen, z. B. 2500 Herero, nur 2000 Tauana, 11 000 Kuba und als Gesamtbevölkerung des Reservats die geschätzte Zahl von 19 500, also gerade nur halb so viel wie der Census von 1936. Dann betrüge der Anteil der Herero an der Gesamtbevölkerung des Reservates nicht 7,8 %, sondern sogar 12,8 %. Die Zahlen der Kommission klingen unwahrscheinlich, nachdem der Colonial-Report für 1950 von einer Zunahme und nicht von einer starken Abnahme der Bevölkerung des Protectorates spricht.

Wie S. 207 erwähnt, bestanden von Anfang an Spannungen zwischen dem Herrenvolk dieses Reservates, den Tauana, und den Herero.

Die Leute vom Zuge Samuel Mahareros wanderten zum größten Teil bald aus dem Tauana-Reservat ab (s. S. 214). Abkömmlinge Tjamuahas — zu denen auch Samuel Maharero gehörte — sind nach Schapera (S. 8) im Tauana-Reservat nicht zahlreich.

Die meisten Herero gehören zur Linie Seu, zu der auch Kahaka, Tjetjoos Sohn Traugott usw. zählten. (Schapera weist die enge Verschwägerung der Linien Tjamuahas und Seus nach: Tjetjoos Mutter war eine Vollschwester Mahareros)<sup>15</sup>.

Pöch (1912, S. 20) traf schon im November 1908 auf die größte Siedlung dieser Herero, bei Makakun (s. S. 229).

Wie erwähnt (S. 207), erkannte Sekgomè keine Herero-Kapitäne mehr an. Mathibi nahm die gleiche Haltung ein.

Auch eine englische Anordnung versetzte den alten Stammesorganisationen, soweit sie noch bestanden, einen schweren Schlag, ja drohte sie völlig zu vernichten: Der Magistrat von Tsau ordnete an, angeblich um alle Eigentumsstreitigkeiten zu verhindern, daß jeder Herero als Besitzer des Viehes, das er persönlich über die Grenze geschafft hatte, betrachtet werden solle (Seiner, 1910, S. 134).

Nun waren die Kapitäne bei der Flucht ihren Herden weit vorausgeeilt, so daß infolge der englischen Verordnung die mit dem Vieh nachfolgenden Wächter zu Besitzern der Herden ihrer Häuptlinge wurden. Bei der politisch-religiösen Bedeutung des *oruzo*- und *eanda*-Viehes war zu erwarten, daß sich die Häuptlinge von dieser Entmachtung nicht wieder erholen würden.

Das traf freilich hinsichtlich des unter besonders günstigen Vorbedingungen nach dem Ngamigebiet gekommenen Sohnes Tjetjoos, Traugott, nicht zu (siehe S. 229 f.; vgl. auch S. 205).

— Im Maharero-Stamm war der *oruzo*-Dienst bereits 1903 durch die Taufe Kavezeris erloschen. Kavezeri war ein Halbbruder Mahareros aus der gleichen *oruzo* und hatte den Opferdienst übernommen, da Samuel als Christ Maharero als Opferpriester des Stammes nicht hatte nachfolgen können (Irle, S. 147). —

Seiner stellte Ende 1906 (1910, S. 124) am Botletle fest, daß manche der als Viehhirten der Tswana dort ansässigen mittellosen Herero früher wohlhabende Kapitäne und Großeute gewesen waren. Andere Großeute hatten sich als Arbeiter für die Transvaalminen anwerben lassen müssen (Seiner, a. a. O., S. 135), woneben freilich auch die Mehrheit des geflüchteten (wirklichen) Herero-Proletariats in die britischen Minengebiete ging (a. a. O., S. 124).

Vielleicht waren es einige dieser Minenarbeiter, die sich um 1911 der Berliner Missionsgemeinde Pniel (Außenstation Gongon Waterfall) am Vaal westlich Kimberley anschlossen (BMB 1913, S. 213).

Eine der Auswirkungen der nicht nachlassenden Spannung zwischen Tauana und Herero war, daß der Tauana-Oberhäuptling der Hermannsburger Mission untersagte, die *missionarische Betreuung* der Herero zu übernehmen, die in Südwest in den Händen der Rheinischen Mission gelegen hatte.

1921 versuchten Superintendent Jensen und Missionar Wenhold von der Hermannsburger Mission in Transvaal, die Voraussetzungen für eine Missionsarbeit unter den Herero im Tauana-Gebiet zu schaffen, da die Herero sich der dort arbeitenden Londoner Mission nicht anschließen wollten. Für die Predigt bei den weit verstreut lebenden Herero benötigten sie die Erlaubnis des Paramount Chiefs der Tauana, Mathibe, in Maun. Diese wurde verweigert. Zwischen

<sup>15</sup>) Vgl. auch: Lehmann, F. R., Die Häuptlings-Erbfolgeordnung der Herero. Z. f. E. Bd. 76, H. 1, 1951, S. 94—100.

Tauana und Herero herrschte Mißstimmung, da erstere mit Mißgunst sahen, wie die Herero in ihrem Land, das ausgezeichnete Weidebedingungen bot, sehr schnell reich wurden. Zugleich sahen die Tauana, daß die Herero ihnen an Intelligenz nicht nachstanden, sie aber an Mut und Tapferkeit übertrafen.

Abgesandte Mathibes überbrachten den Missionaren die Ablehnung des Häuptlings mit etwa folgenden Worten: „Mein Volk und ich ehren und achten euch als Baruti [Prediger] und freuen uns, euch zu sehen und euch bewirten zu können. Eure Bitte jedoch, den Matlamma [so nennen sie die Herero] zu predigen, können wir nicht gestatten. Es sind Leute, mit denen wir uns in keiner Weise verstehen; sie gehorchen uns nicht, auch dann nicht, wenn wir sie zu Arbeiten auffordern, die der Stamm dem Häuptling zu leisten hat; nicht einmal zu unseren Versammlungen erscheinen sie. Eine eigene Kirche, fürchten wir, wird sie zusammenschließen und eine Gefahr für das Bestehen des Batauana-Volkes werden. Möge euch dieser Bescheid nicht schmerzen, gegen euch persönlich haben wir nichts!“ (Jensen, o. J., S. 18.)

Schapera schreibt, was bis mindestens 1940 gilt, daß die Herero des Tauana-Reservates keine eigenen Missionare und noch nicht einmal Schulen hätten, ebenso die Herero auf dem umliegenden Kronland. Einige Herero hätten vor dem Verlassen Südwests lesen und schreiben gelernt. Diejenigen, die darüber hinaus lesen und schreiben könnten, hätten ihre Kenntnisse meist von den ersteren übermittelt bekommen.

Während des zweiten Weltkriegs erhielt Missionar Pfitzinger in Ramoutsa einen Brief vom Magistrat in Maun, in welchem dieser die Bitte der Herero weitergab, die Hermannsburg Mission möchte ihnen doch helfen. Es war damals bei den Herero die Pest ausgebrochen. In ihrer Not suchten sie nach einem Evangelisten, freilich unter der Voraussetzung, daß die Hermannsburg Mission selbst für dessen Bezahlung aufkäme.

1946 wiederholten die Herero von Maun ihre Bitte um Bedienung durch die Hermannsburg Mission. Ein Abgesandter von ihnen kam nach Ramoutsa und erklärte, es seien viele Herero da, die getauft oder getraut werden müßten. Die Bitte Pfitzingers nach Aufstellung einer Liste mit den Namen der Gemeindeglieder wurde indessen nicht erfüllt, und der Missionar hörte nichts wieder von dem Abgesandten.

Nach Reverend Jones (Brief vom 26. 11. 1955) hat in den letzten Jahren die Arbeit der London Missionary Society sowohl bei Herero als auch Mbanderuu nun aber relativ starke Erfolge gezeitigt. Jones schreibt: „Ich glaube, die Arbeit wurde anfangs durch den bekanntlich stark entwickelten Nationalstolz der Herero behindert. Dieser Stolz ließ sie die Annäherungen der Batswana-Evangelisten scheel ansehen. Viele waren auch als Lutheraner hergekommen und betrachteten sich noch immer als solche, obwohl sie nun in ‚London Mission territory‘ waren. Bei manchen, so glaube ich, vereinten sich beide Motive: ihr Luthertum war für sie ein Symbol ihrer Besonderheit gegenüber den Batswana.“

Die L. M. S. macht diesen separatistischen Gefühlen nunmehr Zugeständnisse. Denn immerhin sind die Herero außer den Batswana der einzige aller Stämme im Ngamiland mit einer Schriftsprache. Wir machen ihnen Neue Testamente und Liederbücher in Hererosprache zugänglich (— sie werden aus dem Bücherlager der Rheinischen Mission in Karibib bezogen — Milk —), und ich bearbeite die Übersetzung unserer Liturgie ins Herero. Der Gottesdienst, den ihre Diakone in ihren eigenen Dörfern halten, findet in Herero statt; gemeinsamer Gottesdienst mit Batswana ist in Setswana, mit vielleicht einem Lied und einem Gebet in Herero. Ich lasse auch einen Herero als Evangelisten ausbilden.

Gleichzeitig achtet die L. M. S. jedoch darauf, daß dies nicht zu weit führt. Wir wollen keine Teilung der Kirche, weder aus Stammesgründen noch aus



denominationaler Treue. In letzterer Hinsicht ermutigen wir Lutheraner im Ngamiland, sich uns, und unsere Leute, die nach Südwestafrika gehen, sich den Lutheranern anzuschließen. Was das erstere betrifft, so ist es unsere Politik, ein hererosprachiges Element der Betschuanaland-Kirche zu schaffen. Deshalb wird unser Herero-Evangelist nicht nur die Herero betreuen, sondern, dem jetzigen Muster seelsorgerischer Fürsorge entsprechend, auch Batswana, Bayei und Masubia, ebenso wie dies für unsere Batswana-, Bayei- und Masubia-Evangelisten gilt.

Unsere Kirchenregister sind z. Z. distriktsweise angelegt, nicht nach Orten. So fallen Tsau und Makakung zusammen, Toteng und Mogapelwa usw. Deshalb ist die Zahl der Herero-Kirchenmitglieder nicht erfaßbar. Nur soviel: in jedem der genannten Orte gibt es eine Kirche (d.h.: in Makakung, Semboyo, Moshung, Maun, Kgantshang, Sefithwa, Mogapelwa und Dauga — d. Verf.).

In den Schulen, die sich in der Nähe von Herero-Siedlungen befinden, gibt es Herero-Lehrer und -Schüler, besonders in Maun, Sefithwa und Tsau. Makakung hatte eine eigene Schule, bis sie einging. Die gegenwärtige Tendenz der Schulpolitik ist gegen ihren Wiederaufbau, zugunsten einer stärker ausgebauten und größeren Schule in Tsau.“

Als Geistlicher ist nach Seager noch kein Herero oder Mbanderuu im Britisch-Betschuanaland-Protektorat durch die L. M. S. ordiniert worden.

Die Befürchtungen Mathibes (s. o.) scheinen nicht unberechtigt gewesen zu sein. Nach Sillery (S. XII und 148) haben die Tauana vergeblich versucht, die Herero in ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis zu bekommen wie die Kuba<sup>16</sup>). „Aber nach einigen Reibungen wurde ein *modus vivendi* erreicht, bei dem die Herero die Herren des Landes formell anerkennen, sie andererseits aber mit Gleichgültigkeit behandeln, die an Verachtung grenzt.“

Möglicherweise bezieht sich eine Bemerkung Schaperas (S. 7 f.) auf diese „formelle Anerkennung“ der Tauana. Er schreibt, daß im Tauana-Reservat auch Katjee lebe, der Enkel von Kambahahiza. Kambahahiza war der Sohn der zweiten Frau von Kavikunua, Mahareros älterem Bruder, und war von vielen Herero statt Samuel Mahareros als rechtmäßiger Nachfolger Mahareros angesehen worden. „Kattjee ist durch das Recht der Erstgeburt der Senior von Tjamuahas Linie, aber er hat nur ein paar Anhänger und sehr wenig Autorität. Er spielte vor einigen Jahren in der örtlichen Politik als Haupt einer Gruppe eine Rolle, die die völlige Unterwerfung unter den Tawana-Häuptling begünstigte, eine Politik, die ihn von der Mehrzahl seiner Leute als Verräter an ihrer Sache betrachtet werden ließ.“

Ashton meint 1936: So schwach und diffus die Oberherrschaft der Tauana sei, so sei sie doch nicht in Frage gestellt.

Sillery urteilt 1952 anders: Wenn auch nicht *de jure*, so doch *de facto* besäßen die Herero den Status einer unabhängigen Gemeinschaft. Große Teile des Ngamilandes hätten sie in ihren Besitz genommen. Diese Faktoren und andere, dazu die von Nettleton, dem Magistrat in Maun, schon 1926 festgestellte Tatsache, daß die Tauana ein kränkliches Volk von geringer Fruchtbarkeit seien, lasse es fraglich erscheinen, ob die Tauana ihre Stellung als herrschender Stamm im Ngamiland aufrechterhalten könnten.

Hinsichtlich der *Kultur der Herero im Tauana-Reservat* stellte Schapera 1940 fest: Trotz schon 35jährigen Fernseins von ihrer Heimat haben sie viel von der alten Kultur erhalten<sup>17</sup>), ihre Sprache, ihre Dörfer vom Herero-Typ

<sup>16</sup>) Über die Kuba vgl. Passarge: Okawangosumpfland.

<sup>17</sup>) Zu detaillierten ethnographischen Untersuchungen fehlte Schapera die Zeit. Er widmete sich der Frage des Zusammenlebens zwischen Tauana und Herero und veranlaßte die führenden Hererofamilien, ihre Genealogien für ihn zusammenzustellen.

und die alte Kleidung mit der dreizipfligen Lederhaube der Frauen. „Auch das Wirtschaftsleben scheint sich wenig verändert zu haben. Die Herero kamen fast ohne jedes Vieh ins Land und mußten ihren Lebensunterhalt zunächst als Rinderhirten der Tawana verdienen. Aber im Laufe der Zeit ist es vielen gelungen, große eigene Herden zu erwerben, die jetzt ihre Existenzgrundlage darstellen. Sie sind fast ausschließlich Hirten und stehen in dem Ruf, bei weitem die fähigsten eingeborenen Rinderfarmer im Protectorat zu sein.“

Herero und Mbanderuu konzentrieren sich nach Ashton in zweien der fünf Distrikte des Tauana-Reservates; im Tsau-Distrikt, wo sie 10 Prozent der Bevölkerung ausmachen (1500 von 15 524; nach Ashton), und im „Häuptlings-Distrikt“, der das Land umfaßt, das weder zu den Distrikten Tsau noch Shorobe, Kabamakoni und Mohembo gehört und dessen Hauptstadt zugleich die Hauptstadt des Reservates ist: Maun.

#### T s a u - D i s t r i k t

##### a) H e r e r o

Die weitaus größte Siedlung der Herero im Tsau-Distrikt ist

1. M a k a k u n , wo der bedeutendste Hereroführer lebt, Kaikurama Kahaka. Andere Herero wohnen zudem in
2. S e m b o y o und
3. M o s h u n .

Im Tsau-Distrikt beherrschen die Tauana die Kuba und Mpukushu derart, daß der Vertreter des Oberhäuptlings diese Stämme durch ihre Dorfhäupter kontrolliert. Ashton schreibt: „Etwas anderes ist es mit den Herero . . . Diese haben eine starke Eigenkultur und hegen große Verachtung für ihre Tawana-Wirte. Diese beiden Faktoren haben darauf hingewirkt, sie und ihre Vettern, die Mbandieru-Herero, zu kompakten und unassimilierten Blocks zu formen. Sie leben über das Land verstreut in kleinen Familiengruppen bei ihren Rinderposten, außer in zwei ziemlich großen konzentrierten Siedlungen bei M a k a k u n und M a s h u n .

Sie haben keine Dorfhäupter, wie man sie sonst überall findet; sondern unabhängig vom Wohnort erkennen sie die Autorität von nur zwei Führern an. Der ältere von ihnen ist Kazonenga, der in M a k a k u n lebt, der andere ist Hijambanye<sup>18)</sup>; ihre Leute, wo immer sie leben mögen, erkennen nur sie als ihre Oberhäupter an. Von ihnen nehmen sie Befehle entgegen, und vor ihre Gerichte bringen sie ihre Gerichtssachen. In anderen Worten: Moshuga<sup>19)</sup> beherrscht die 1500 Herero in seinem Distrikt durch den älteren Führer, Kazonenga.“

Kazonenga (auch Kazoninga) war der Nachfolger Traugotts (der am 13. 7. 1945 starb, Schapera, S. 10). Er war der Sohn von Traugotts ältestem Bruder Kahaka, der schon um 1896 ins englische Protectorat ausgewandert war (vgl. S. 205).

Kazoninga wurde wegen fortwährenden Widerstandes gegen die Anordnungen des Tauana-Häuptlings ins Gefängnis gesperrt und starb kurz darauf im Jahre 1938.

Kazoningas Bruder Taave wurde 1945 als Oberhaupt dieser Hererogruppe angesehen. Er war einer der Hauptinformanten Schaperas (Schapera, S. 11 f.).

Taave Kahaka war 1945 nach dem Steuerregister einer der beiden bedeutendsten Hereroführer im Reservat.

Wahrscheinlich beruhte das hohe Ansehen Taaves und seiner Vorgänger darauf, daß Kahaka bei seinem Zug ins Protectorat sowohl sein heiliges Vieh

<sup>18)</sup> S. u.: „Kgantshan“.

<sup>19)</sup> Der damalige Vertreter des Oberhäuptlings des Tauana-Reservats im Tsau-Distrikt, ein Onkel des Oberhäuptlings.

und auch all sein sonstiges Vieh mitgenommen hatte und ja nicht von der Anordnung des Magistrats von Tsau betroffen wurde, durch die viele Häuptlinge 1904 ihren Reichtum und ihr Ansehen verloren (s. S. 226).

Nach Jones regierte Taave Kahaka für seinen Neffen Kaikurama Kahaka. Vor einigen Jahren löste Kaikurama seinen Onkel als Häuptling ab. Taave Kahaka lebt jetzt, Ende 1955, „in retirement“.

Mashun hat seit Ashtons Zeit seine Bedeutung völlig verloren. Jones schreibt: Mashun war ein großes Dorf, aber unter den Attacken der Tsetsefliegen hat es sich aufgelöst, und die Leute sind nach Makakun, Semboyo und Moshun gezogen — sämtlich nahe Tsau. — Nur Makakun ist heute noch eine große Siedlung der Herero im Ngamiland.

#### b) Mbanderuu

siedeln in Semboyo, wo sich auch Herero befinden (s. o.).

Der Name des örtlichen headman der Mbanderuu ist Jones nicht bekannt. Als Häuptling erkennen die dortigen Mbanderuu Phakalane Munyuku in Dauga an (s. S. 232).

Diese Mbanderuu lebten bis vor wenigen Jahren in Kamokaku bei Nokaneng. Für letztgenannten Ort verzeichnet auch Ashton Mbanderuu. Schon Passarge (Okawango-Sumpfland, S. 657) schreibt von dem ungesunden Klima des „mitten in den Sümpfen gelegenen Ortes“, das mit seinem Fieber die Tauana zwang, ihre Hauptstadt von Nokaneng weg zu verlegen. So ist interessant, daß Jones 1955 ausdrücklich schreibt, die Mbanderuu seien durch die Tsetsefliege von Kamokaku vertrieben worden.

c) Dama im Tsau-Distrikt verzeichnet Debenham (1953, S. 113f.) in der Nähe der Ortschaft Mochabeng auf der Westseite des eingetrockneten Ngamisees. Debenham sagt von ihnen nur: Ihr Zuchtungsziel sei bei den Rindern die Größe der Hörner. Man könne Spannweiten von 2,40 m bewundern.

Die Dama-Frauen trügen hier „Minerva-Mützen“. Damit bezeichnet Debenham die hochgebundenen Kopftücher.

Für 1955 berichtet Jones: Mochabeng ist ein Tawana-Dorf ohne Herero oder Mbanderuu.

Häuptlings-Distrikt (Jones: „Maun und Sefithwa-Distrikte“)

#### a) Herero

Nach Jones gibt es hier keine große Herero-Siedlung, die mit Makakun im Tsau-Distrikt verglichen werden könnte. Selbst Kgantshang und Dauga sind nur Rinderposten.

Die älteste Siedlung ist

1. Dauga. Schon vor 1904 zog nach Auskünften, die Jones Ende 1955 bei den ältesten Leuten noch einzuholen vermochte, ein Evangelist aus Südwesafrika, Samuel Sepet, nach Dauga. Seiner (1910) traf ihn 1906 in Komani am westlichen Botletle als einzigen wohlhabenden Herero-Häuptling an. Er sagt, Samuel sei bereits vor dem Aufstand über Rietfontein-Nord ausgewandert. Seiner spricht von Samuel „Selo“. Selo ist heute niemandem im Distrikt erkennbar und wird von Jones mit Sepet identifiziert. Diese Gleichsetzung wird gestützt durch Pöch, der von Selo/Sepet als „Zeppert“ berichtet (Seiner, a. a. O.; die Originalstelle bei Pöch konnte ich nicht feststellen — d. Verf.).

Haupt der Herero in Dauga und Kgantshang ist Ende 1955 Fereke, der in Dauga lebt (Jones).

Zur Lokalisierung von Dauga:



Ashton schreibt „at Dauga“. Ein Ort dieses Namens ist am Botletle innerhalb des Ngwato-Reservats eingetragen. Da sich der Artikel Ashtons indessen auf das Tauana-Reservat bezieht, dürfte es sich um die Landschaft Dauga handeln südlich des Botletle. Schwarz bezeichnet als Dauga-Provinz jenes Gebiet, in dem der Botletle durch die Chanokha-Drift fließt<sup>20)</sup>.

2. In der Landschaft *Kgantshang* befinden sich nach Jones Rinderposten von Herero, die Fereke in Dauga unterstehen. Ashton erwähnt als Führer der Kgantshang-Herero Joas Hiambanye, den er den zweitmächtigsten Hereroführer im Tauana-Reservat nennt. Jones bemerkt zu Joas Hiambanye: „not known“.

Kgantshang ist die Landschaft westlich des Zusammenflusses von Thamalakane und Botletle

3. In *Mogapelwa*, bei Toteng am Ngamisee, leben 1955 einige Herero unter ihrem headman Toropo Maikopo (Jones).

Schwarz schildert anschaulich den starken Eindruck, den ihm das viele Damavieh gemacht hat, das er von der Gegend Toteng aus auf der Weite des trockenen und mit Gras bestandenen Ngamisees weiden sah (S. 86 ff.). Von den „Damara“ schreibt Schwarz: Nach der Flucht „nahmen einige von ihnen Dienst bei den Batawana und hüteten deren Herden im See. Wie es oft dort vorkommt, wo der Besitzer nicht selbst die Oberaufsicht führt, verloren alljährlich neun von zehn Batawana-Schafen ihre Kälber, während jede Kuh, die dem Damara-Diener gehörte, eine rätselhafte Nachkommenschaft von zehn Kälbern hatte<sup>21)</sup>. Auf diese Weise sind die geflüchteten Damara sehr reich geworden und konnten das Sklavenlos von sich werfen. Wie uns gesagt wurde, waren alle Herden, die wir zufrieden auf dem Grasland des Ngami grasen sahen, Damara-Rinder.“

Auch Rey (S. 305) berichtet, daß die Nachbarn der Dama gern „unfreundliche Dinge hinsichtlich der Schnelligkeit erzählen, mit der die Damara-Herden wachsen. Und gewiß sind die Beziehungen zwischen ihnen und ihren Herren, den Batawana, weit davon entfernt, herzlich zu sein und geben uns gelegentlich Anlaß zum Nachdenken und Eingreifen.“

Die Hütten der Dama am See waren nach Schwarz Pontoks aus Zweigen und Schlamm. Als architektonische Besonderheit vermerkt Schwarz aus dem gleichen Material hergestellte Speicher „wie große Ostereier auf Stöcken“ (undeutlich zu erkennen auf Bild B bei S. 224). 1925 hätten sie sich zum ersten Male an dem Anbau von „corn“ versucht.

Die Frauen konnte Schwarz in ihrer typischen Ledertracht fotografieren, mit den dreizipfligen Lederhauben und Ketten aus Eisenringen um die Fußknöchel (Abb. bei S. 217). Er bemerkt erstaunt, daß diese Kopfbedeckung der Frauen anscheinend nicht nur Festschmuck sei, sondern stets getragen zu werden scheine. (Irle sagt S. 64: „Keine Hererofrau nimmt je ihre Haube vom Kopfe ab, und es würde ihr zur größten Schamlosigkeit gerechnet werden, wenn sie ihr Haupt entblöbte.“)

Rey (S. 305) spricht davon, daß die Frauen ihrer Kopfbedeckung größten Wert beimessen. „Eine Frau wies ein Angebot von 10 £ zurück, eine märchenhafte Summe für sie.“

Auch Debenham (1954, S. 98) erwähnt, daß die Frauen zu einem Verkauf der Lederhauben schon in früheren Jahren nicht zu bewegen gewesen seien.

4. In *Maun* selbst befindet sich nach Jones eine wachsende Gemeinde von Herero und Mbanderuu.

20) „Dauga“ (Baukha) ist eine Benennung des Botletle; sie ist identisch mit Livingstones Zouga und dem alten Synonym Tioge für den unteren Okavango — Struck.

21) Ähnliches berichtet G. Wagner von den als Hirten bei europäischen Farmern in Südwest angestellten Herero. — Wagner, Günter: Aspects of Conservation and Adoption in the Economic Life of the Hereros (Sociologus, Bd. 2, 1952, S. 7 nach Drießler, H., Die Rheinische Mission in Südwestafrika. Gütersloh 1932, S. 20).

## b) Mbanderuu

1. Die wichtigste Siedlung der Mbanderuu im Ngamiland ist nach Jones Sefithwa (Schapera: Sehithwa).

Es liegt auf dem direkten Weg von Tsau zum Botletle, etwa 33 km südöstlich von Tsau und 26 km von Toteng entfernt.

Jones schreibt: „Im Gebiet von Sefithwa gibt es zwei Mbanderuu-Gruppen.

Zunächst kam Kandu und erhielt durch Häuptling Letsholthebe die Erlaubnis, sich in Sefithwa niederzulassen.

Dann kam Kandus älterer Bruder Keharanyu (vgl. S. 224: der 1922 vom Chobi ‚zum Ngamisee‘ zog). Keharanyu setzte seinen Weg fort bis ins Ngwato-Gebiet. Da es ihm dort aber nicht gefiel, kehrte er zurück, nach Maun. Letsholthebe siedelte ihn ebenfalls in Sefithwa an und bestimmt Kandu als den zuerst Gekommenen als Häuptling.

Das Nebeneinanderwohnen zweier Mbanderuu-Großen führte zu Schwierigkeiten: Während die Tawana-Verwaltung Kandu den Vorrang gab, betrachteten die Mbanderuu Keharanyu als ihren Häuptling.“

Kandus Sohn scheint sich aber bei seinem Stamm stark durchgesetzt zu haben. Er heißt Hijaviposa Kandu. Schapera nennt ihn einen der bedeutendsten Mbanderuu-Häuptlinge.

Ashton schreibt von ihm: Er war der ältere der beiden Häuptlinge, die im Tauana-Reservat allein von den Mbanderuu anerkannt wurden. Er genoß ein derartig großes Ansehen, „daß auch diejenigen seiner Leute, die in Dauga oder Nokaneng wohnen, lieber zu ihm mit ihren Gerichtssachen kommen, als daß sie zu den näheren, aber fremden Gerichtshöfen der Häuptlinge in Maun oder zu Moshuga in Tsau gehen“.

Nach Schapera hat dieser machtvolle Häuptling zwischen 1940 und 1945 das Reservat verlassen.

Die Erklärung dafür gibt Jones: „1940 wurden Hijaviposa Kandu, der Mbanderuu-Häuptling, und Karumenga Kahaka (der Vater von Kaikurama Kahaka), der Herero-Häuptling, ins Gefängnis geworfen, in dem Karumenga starb. Hijaviposa wurde nach Südwestafrika verbannt und nahm einiges Gefolge mit sich dorthin. Die dortigen Verhältnisse gefielen ihm nicht, und er kehrte bald zurück. Er hat inzwischen auch die Genehmigung zur Rückkehr für sich selbst erhalten und lebt seit 1952 als Privatmann in Sefithwa.“

An Hijaviposas Stelle als Häuptling ist Erastus Kotjibanda getreten, ein Neffe Kandus.

Unter Erastus Kotjibanda standen schon 1945 nach Schapera „die meisten Mbanderuu“ im Tauana-Reservat. Dies gilt auch für die in

2. Mogapelwa nahe Toteng am Ngamisee und die in

3. Dauga.

Keharanyu starb nach Schapera 1939 am Ngamisee. Sein Sohn Munyuku wurde sein Nachfolger (Jones: Phakalane Munyuku). Wie oben erwähnt, erkennen auch die Mbanderuu in Semboyo im Tsau-Distrikt Phakalane als Häuptling an.

Die Regentschaft für Phakalane Munyuku übte zuvor Stefanus Kachai-kuwa aus, der in Sefithwa lebte, jetzt aber tot ist (Jones). Schapera (S. 1) bemerkte, daß nach dem Steuerregister neben Taave Kahaka Stefanus Kachai-kuwa der mächtigste Mann im Tauana-Reservat sei.

4. Maun als Wohnort von Mbanderuu und Herero wurde bereits erwähnt.

## IV. Im Ghanzi-Distrikt (Kronland)

## 1. Eine Dama-Gruppe lebt nach Schapera bei

## M u k u n d a

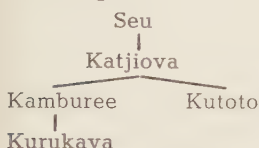
unter Kudukuba Katjiova. Auch "Report of a Mission . . . to investigate the economic possibilities of the Western Kalahari 1952" erwähnt Mukunda als Dama-Siedlung.

Wie Rethemeyer dazu schreibt, ist sehr wahrscheinlich, daß

## M u k u n d a und O m a k u n d a

identisch sind. In Omakunda leben reine Herero, die von der Rheinischen Mission in Gobabis betreut werden. — Omakunda liegt etwa 21 km südöstlich Sandfontein auf Protektoratsgebiet. Sandfontein ist eine Polizeistation hart an der Grenze auf Südwesther Gebiet. Postalisch werden die Herero hier sowohl von Ghanzi aus bedient als auch via Sandfontein, P. O. Gobabis.

Häuptling in Omakunda war bis zu seinem Tod während des zweiten Weltkrieges Kurukava. Er war nach Rethemeyer ein Neffe Kutotos und wahrscheinlich identisch mit dem von Schapera genannten Kudukuba. Kurukava und Kutoto waren, wie aus Schapera (S. 12 und 16) hervorgeht, Abkömmlinge von Seu und seiner dritten Frau. (Die Linie Kandjii — Tjetjoo entstammt der Ehe von Seu mit seiner zweiten Frau.) Skizziert ist die Abkunft der beiden wie folgt:



Kurukava war Heide und übte die einem Werftoberhaupt zukommenden priesterlichen Funktionen aus. Auf seiner Werft und auf der seines ebenfalls in Omakunda lebenden Onkels Kutoto brannte das Heilige Feuer.

Kurukavas Machtbereich ging nicht über seine Werft mit kleineren Nebenwerften und die in ihrer Nähe lebenden Bakalahari und Mitglieder einiger anderer Stämme hinaus. Daß er etwa von weit her als Richter aufgesucht worden wäre, ist nicht bekannt.

Kurukava hielt die alte Hererokultur hoch. Noch in den Jahren 1934—37 sah Rethemeyer hier die meisten heidnischen Hererofrauen mit dreizipfligen Lederhauben, und er hatte den Eindruck, daß Kurukava diese traditionelle Kopfbedeckung mit Macht bewahrt wissen wollte. Spätere Besuche in Omakunda gewährten Rethemeyer zu wenig Einblick, als daß er entscheiden könnte, ob heute noch diese Lederhauben getragen werden<sup>22</sup>).

Kutoto war nie anders als in Fellkleidung zu sehen. In der Zwischenzeit hat sich europäische Kleidung aber mehr und mehr durchgesetzt. Ansätze dazu waren seit langem vorhanden. — Sowohl heidnische wie christliche Hererofrauen reiben sich aber noch immer den Körper mit Fett und geriebener roter Baumwurzel ein. Beides gilt gleichzeitig als Hautpflege- und Schönheitsmittel.

Beschneidung findet noch statt, indessen heute weniger aus rituellen Gründen als aus hygienischen. Ob die von Irle (S. 103) erwähnte Sitte, daß die Beschnittenen sich die Wimpern weiß bemalen und die Lippen rot pudern, noch existiert, entzieht sich Rethemeyers Kenntnis. Die Beschneidungsschüler, die er sah, waren unbemalt.

Die Pubertätsriten der Mädchen finden anscheinend noch in ganz ähnlicher Weise bei den nichtchristlichen Herero statt, wie Irle (S. 104) sie beschreibt: mit Einschließung der Mädchen und Einflechten künstlicher Zöpfe. Rethemeyer schreibt: „Eine Gruppe von im Pubertätsalter stehenden Hereromädchen, die

<sup>22</sup>) Hinsichtlich der Verhältnisse in Südwestafrika schreibt mir Vedder am 23. 7. 1955: „Dreizipflige Lederhauben werden von niemand mehr seit dem Hererokrieg getragen. An die Stelle der alten Lederhaube ist seit einem halben Jahrhundert das Kopftuch getreten. Nur die Hererostämme der Ovattjimba und Ovahimba des Kaokoveldes tragen heute noch die Lederhaube, die allerdings weniger hohe Dreizipfligkeit aufweist. Diese zwei Stämme des Kaokoveldes waren nicht in den Hererokrieg verwickelt.“



ich vor Jahren in Omakunda sah, als sie in einer Art Ritschule waren, troff von Kopf bis Fuß, inklusive der Fellkleidung, von rotem Fett. Die Köpfe der Mädchen waren bis auf schmale Streifen kahl geschoren. An die Haarreste der Streifen waren lange Strähnen befestigt, die herabhingen. Als diese Mädchen von einer nahe gelegenen Werft aus, wo sie verborgen gehalten wurden, sahen, wie wir andere Kinder mit Süßigkeiten beschenkten, entwischten sie ihrer Betreuerin (die mochte wohl auch ein Auge zugeedrückt haben), kamen im Trab an und waren hoch beglückt, daß für sie auch noch etwas da war."

Zwischen oruzo- und eanda-Vieh wird noch heute unterschieden. Viel Vieh wird für Beerdigungszeremonien gehalten und auch verwendet.

Das rituelle Beschmecken der Milch wird auf einigen Werften noch geübt.

2. Herero leben weiterhin nach Rethemeyer und „Report . . . 1952“ in

Kalkfontein,

das an der Pad nach Ghanzi liegt.

3. Sowohl Mbanderuu als auch Herero farmen in

Okangumeue,

postalisch via Ghanzi oder via Sandfontain, P. O. Gobabis.

Omakunda, Kalkfontein und Okangumeue werden durch einen Evangelisten der Rheinischen Mission in Gobabis betreut, z. Z. einen reinblütigen Herero. Nach Ansicht Rethemeyers wäre aber auch ein Mbanderuu-Evangelist ansehensmäßig in der Lage, den Dienst sowohl für Herero als auch Mbanderuu zu versehen.

Für das Verhältnis zwischen Herero und Mbanderuu in dem durch die Station Gobabis betreuten Gebiet sowohl auf Südwester wie auf Protektoratsseite gilt folgendes: Mischheiraten kommen zwischen Herero und Mbanderuu vor, wobei Hereromänner Mbanderuufrauen heiraten und umgekehrt. Auch einige angesehene Hereromänner haben Mbanderuufrauen. Doch verbietet das an sich auch heute noch die Sitte (vgl. S. 205, Anm. 1).

Einige wenige Herero und Mbanderuu bediente Rethemeyer noch, die längere Zeit in Namagefangenschaft gelebt hatten, und zahlreichere, die unter Nama aufgewachsen waren. Von ihnen sprachen einige nur gebrochen Herero und ließen sich die biblischen Texte in Nama vorlesen, weil sie darin groß geworden waren. Insgesamt gibt es heute eine ganze Anzahl Herero, die Nama im Umgang lernten. Herero und Mbanderuu, die Nama sprechen — evtl. als zweite Sprache —, sprechen die Schnalzlaute des Nama mit.

Daß auf den Hererowerften im Protektorat Bergdama leben, hat Rethemeyer weder beobachtet noch gehört.

Von den Herero in Omakunda sprechen einige außer Herero auch Tswana. Das gilt wahrscheinlich auch für die übrigen Werften im Protektorat.

Von den Tswana haben die Herero im Protektorat die Bauweise der Hütten übernommen: runde und viereckige Lehmhütten mit Grasdach herrschen stark gegenüber Pontoks vor.

Auf die Frage, in welcher Phase des Hereroaufstandes die Herero bzw. Mbanderuu in Omakunda, Kalkfontein und Okangumeue ins Protektorat übertraten, hörte Rethemeyer nichts Übereinstimmendes. Vielleicht fanden die Übertritte wirklich zu sehr verschiedenen Zeiten statt.

Nach grober Schätzung Rethemeyers mag die Zahl der Herero und Mbanderuu in Omakunda, Kalkfontein und Okangumeue 300—400 betragen, vielleicht auch mehr, davon die Zahl der Mitglieder der Rheinischen Missionsgesellschaft etwa 200.

4. Auch in Habakobis, Kuli und Nojane gibt es nach dem „Report . . . 1952“ Gemeinden von „afrikanischen Farmern, hauptsächlich Damara

und Makalagadi“, wobei die Dama als Flüchtlinge des Jahres 1904 bezeichnet werden.

Von allen Völkerstämmen bezeichnet der Report die „Damara und Herero“ als die eigentlichen Rinderfarmer, und er bedauert, daß man sie für die Fortentwicklung der Rinderzucht in der Kalahari voraussichtlich kaum werde einsetzen können, da sie ihre Unabhängigkeit derart lieben, daß sie sich schwerlich an eine von Regierungsseite kontrollierte Wirtschaftsform gewöhnen würden.

Um Reibungspunkte mit künftig legal von der Regierung anzusiedelnden Farmern zu vermeiden, empfiehlt die Kommission der Regierung, die überall verteilten Hirten etwas mehr zu konzentrieren auf Stellen, wo für genügend Wasser gesorgt werden kann, das Land zu vermessen und diejenigen der Hirten, von denen bekannt ist, daß sie seit langer Zeit Kronland in Benutzung genommen haben, mit Besitztiteln auszustatten. Damit könne einmal vermieden werden, daß die Bodenerosion immer weiter fortschreite, und zum anderen, daß neue Farmer in Gelände angesiedelt würden, das jetzt, wenn auch illegal, von Eingeborenen bereits beweidet werde.

Nach Rethemeyer treten von den Herero- und Mbanderuufamilien im Protectorat zwar vielfach einzelne Mitglieder in die Dienste Weißer. Die Familien farmen aber unabhängig. Sie züchten fast ausschließlich Rinder und halten nur wenige Ziegen und Schafe. Ob sie im Protectorat, wie es in den Reservaten Südwests der Fall ist, Gärten anlegen, ist Rethemeyer nicht bekannt.

Auch auf Südwest-Seite suchen sich manche Arbeit, z. B. bei Bauten in Gobabis, meist aber nur vorübergehend. Schwierigkeiten entstehen beim Hin- und Herwechseln über die Grenze im allgemeinen nicht. Die Betreffenden müssen sich aber beidseits der Grenze auf der Polizeistation melden: im Protectorat in Olifantskloof, in Südwest in Sandfontein. Die in der Nähe der Grenze Arbeitenden erhalten die Genehmigung von der Polizei. Für Weitreisende ist die Erlaubnis des Magistrats in Ghanzi erforderlich.

5. Auf der Kartenskizze habe ich zusätzlich eine

„D a m a r a P a n“

eingetragen, etwa 90 km südöstlich Ghanzi. Sie ist auf Map 1 in „Report... 1952“ vermerkt und dürfte ein Weidegebiet von Herero und/oder Mbanderu kennzeichnen.

#### V. Im Kgalagadi-Distrikt (Kronland)

In Tsa bong lebt nach Schapera eine Dama-Gruppe unter Samuel January. Auch Rey erwähnt sie kurz (S. 301). Vielleicht ist diese Gruppe von Kuis im Molopotat (26° 39' S, 21° 50' E), wo Pöch (S. 20) 1909 eine Herero-niederlassung fand, in die Gegend Tsa bong übergesiedelt. (Vgl. S. 205.)

#### VI. Im Kgatla-Reservat

Bei Pilane-Station, der Bahnstation der großen Tswana-Stadt Mochudi wohnt nach Schapera eine kleine Gruppe Dama unter einem Führer, dessen Name Schapera nicht bekannt ist.

Dr. Teichler in Derdepoort hat oft Dama aus Pilane und Mitglieder einer in Derdepoort/Transvaal (vgl. S. 222) ansässigen Hererofamilie in seiner Sprechstunde behandelt. Einmal hat Teichler die Dama in Pilane wegen einer Pockenepidemie aufgesucht, während der sie von sich aus sehr vernünftig die Pockenkranken in einer Lapa (s. S. 244) abgesondert hatten. Die Damafrauen sind der viktorianischen Tracht treu geblieben. Im Baustil haben sich die Dama den Kgatla angepaßt. Ihre Gesamtzahl schätzt Teichler auf „vielleicht ein paar Dutzend“.

Ihr Verhältnis zu den Kgatla war zunächst schlecht, weil die Dama nach Meinung der Kgatla „zu lieb für Rinder sind“. Es verschwanden allerlei Rinder, von denen man annahm, daß die Dama sie nachts aufäßen. In den letzten Jahren hat sich das Verhältnis zwischen den beiden Stämmen aber normalisiert.

Aus den christlichen Vornamen, die die Dama führen, schließt Teichler, daß sie Christen sind. Da es im Kgatla-Reservat bisher nur eine einzige christliche Kirche gibt, die Nederduits Gereformeerde Kerk, dürften die Dama sich ihr angeschlossen haben.

Typisch für sie sind Holzperlenketten aus dem Holz eines bestimmten Baumes. Und als ganz besonderes Charakteristikum empfindet Teichler ihren Körpergeruch, durch den allein schon man aus einer Gruppe Eingeborener die Dama sofort herausfinden könne.

## VII. Im Kwena-Reservat

1. Bei Gabane (auch Khabane) unweit der Bahnstation Gaberones lebt nach Schapera eine kleine Herero-Gruppe, was auch Dr. Teichler bestätigt. Der Name des Führers ist Schapera nicht bekannt.

Nach Hiandopa ist Gaberones selbst, wo auch einige Herero wohnen, zusammen mit Gabane eines der beiden Zentren der Omaruruleute im Protektorat, wo diese sich gemeinsam mit Leuten Samuel Mahareros niedergelassen haben. Es seien meist Leute des früheren Unterhäuptlings Mutale, von dessen Familie in Mahalapye noch zwei Töchter leben, Emilie und Wilhelmine.

2. Nerlich erfuhr 1955, daß eine ganze Anzahl Herero ungefähr 10 Meilen von Gaberones entfernt südlich vom Wege Gaberones—Malepolole, vor dem Fluß Metsimotlhaba („Sandfluß“), wohnen. Der Name des Ortes konnte noch nicht in Erfahrung gebracht werden. Nerlich vermutet, daß diese Dama in den letzten 25 Jahren dorthin gezogen sind.

3. Bei Ncwe-le-tau (Schapera: Lentsweletau) leben in unmittelbarer Nachbarschaft

- a) Herero, jetzt unter Manasse Mureti, zu Schaperas Zeit unter Jakobus Kaaya;
- b) Mbanderuu, jetzt unter Alfious Chonja, früher unter dessen Vater Johannes Chonja.

## C. Ncwe-le-tau

Am 24. August 1953 konnte ich der Mbanderuu-Siedlung von Ncwe-le-tau einen Besuch abstatten. Herr Fritz Nerlich und seine Frau aus Genadendal, südlich Derdepoort in Westtransvaal, waren so liebenswürdig, mich mit ihrem Wagen zu der Siedlung zu fahren, obwohl bei meist äußerst schlechten Wegen, zum Teil durch Sand, an diesem Tag für Hin- und Rückfahrt rund 270 km zurückzulegen waren.

Da unser Aufenthalt in der Siedlung nur kurz sein konnte, bin ich Herrn und Frau G. J. Vermeulen jun. für ihre brieflichen Ergänzungen zu meinen Beobachtungen zu besonderem Dank verpflichtet.

Ncwe-le-tau liegt im Kwena-Reservat. Es umfaßt drei voneinander getrennte Siedlungen: eine der Tswana und, über 10 km von dieser entfernt, je eine Siedlung von Mbanderuu und von Herero. Letztere beide liegen benachbart, doch in sich abgeschlossen. Von der Mbanderuu-Siedlung aus sieht man die der Herero nicht. Zwischen Tswana und Mbanderuu/Herero befindet sich der Store, nahe dem Tswana-Dorf. Es ist der in diesem Gebiet am weitesten



in Richtung auf die Kalahari hin vorgeschobene. Besitzer ist ein junger buri-scher Händler, Mnr. G. J. Vermeulen jun., der den Store 1955 im siebenten Jahr betreibt und mit seiner Familie hier lebt, 18 Meilen vom nächsten Europäer entfernt. Er versorgt die umwohnenden Tswana, Mbanderuu und Herero und kauft von ihnen Vieh an: Rinder, Schafe und Ziegen.

Bahnstation für Ncwe-le-tau ist Gaberones an der Strecke Kapstadt (Wal-fishbay)—de Aar—Mafeking—Gaberones—Bulawayo. Der Fahrweg führt von Gaberones nach Ncwe-le-tau in nordwestlicher Richtung über Kopong, eine Tswana-Stadt mit mehreren tausend Einwohnern, in der wir beim Store-besitzer Vermeulen die erste Hererofrau auf unserer Fahrt antrafen: in ihrer typischen langen Tracht und mit den hochgebundenen Kopftüchern war sie im Garten beim Wäschewaschen. — Gaberones—Kopong: 29 km; Kopong—Ncwe-le-tau: 29 km. Von Ncwe-le-tau-Store bis zur Herero-Siedlung sind es weitere 10 km. Die Gesamtentfernung der Siedlung von der nächsten Bahnstation beträgt somit rund 70 km. Buslinien existieren hier nicht, auch sonst keine regelmäßigen Verbindungen. Während die Straße bis Kopong gut erkennbar ist, gabeln sich die schmalen, oft stark versandeten Wege danach ständig. Wegweiser gibt es nicht.

Die Hauptstadt des Kwena-Reservats ist Malepolole. Dort lebt der Tswana-Oberhäuptling des Reservats, Häuptling Kqari Sechele II. Malepolole ist auch der Sitz des District Commissioners. Es hat eine Polizeistation, von der aus regelmäßig das Reservat kontrolliert wird. Malepololes gutausgerüstetes Eingeborenenhospital, das im Besitz der United Free Church of Scotland Mission (U.F.S.M.) ist, wird auch von den Mbanderuu und Herero Ncwe-le-taus aufgesucht. Etwa seit Anfang 1953 besucht ein Regierungsarzt aus Malepolole allmonatlich einmal Ncwe-le-tau. Um die ärztliche Arbeit zu erleichtern, haben Vermeulen und der Tswana-Headman Ncwe-le-taus, Makqasane, mit Hilfe von dessen Leuten eine Sanitätsbaracke mit zwei Räumen und einer Veranda errichtet. Dort finden sich auch die Mbanderuu und Herero zu den Sprechstunden ein. — Gelegentlich suchen sie allerdings auch Tswana-Herbalists auf. Unter ihnen selbst gibt es keine Mediziner.

Zwei Missionen betreuen sie: die United Free Church of Scotland Mission, die 1931 die seit 1866 in Malepolole arbeitende London Missionary Society abgelöst hat, und die Hermannsburg Mission, die seit 1855 unter den Kwena arbeitet. Von letzterer wird in Ncwe-le-tau als von der „lutheran church“ gesprochen. Missionar Holsten aus Ramoutsa hat Missionsdirektor Elfers 1954 mitgeteilt, daß die Betreuung der Herero von der weit entfernten Station Ramoutsa aus bei den äußerst schlechten Wegverhältnissen wohl aufgegeben werden muß.

Der U.F.S.M. dient eine primitive Lehmhütte als Kirche. Die Gottesdienste werden von einem Herero- und einem Tswana-Evangelisten gehalten.

Der Prozentsatz der Christen ist unter Mbanderuu und Herero größer als bei den Tswana. Es gibt mehr Christen unter ihnen als Nichtchristen<sup>23)</sup>. Einige heidnische Polygamisten gibt es noch, insgesamt 10 bis 12 Männer und Frauen.

Mbanderuu und Herero werden auch hier im Kwena-Reservat „Damara“ genannt (s. Anm. S. 204). Physisch und kulturell unterscheiden sie sich nicht. Erst im Juni 1955 erfuhren Vermeulens durch eine Rückfrage bei Alfious von dem völkischen Unterschied in den beiden Siedlungen. Soweit im folgenden sowohl von den Mbanderuu als auch Herero die Rede ist, werde ich als Sammelbegriff „Dama“ verwenden.

Die Sprache der Dama ist Herero. Die heranwachsende Jugend ist aber z. T. zweisprachig durch den Besuch einer Schule, die von der U.F.S.M. und der Protectoratsregierung gemeinsam unterhalten wird, und in der aus-

<sup>23)</sup> Die Gesamtzahl der Christen im Protectorat gibt Orchard, S. 30, mit etwa 40 000 an. Ihr Verhältnis zu den Nicht-Christen ist somit etwa 1:7.

schließlich in Tswana unterrichtet wird. Diese Schule ist sechs Meilen entfernt. Der tägliche Schulweg von fast 20 km wird von den Kindern zu Fuß oder auf Eseln zurückgelegt. (Nach Mitteilung von Frau Jensen soll es selbst in Transvaal vorkommen, daß der tägliche Schulweg so groß und noch viel größer ist.) 1954 besuchten aber keine Mbanderuu-Kinder die Schule. Auf die Frage, weshalb, wußte Alfious, der Mbanderuu-Häuptling, Herrn Vermeulen keine rechte Antwort zu geben, außer: „die Eltern wollen es nicht!“ Vermeulens glauben, daß Alfious selbst vom Schulwissen auch nicht viel hält. In Südwestafrika, im Bezirk Gibeon, hörte ich, daß die Hottentotten ihre Kinder oft mit der Begründung vom Unterricht fernhalten, daß sie die Jungen zum Hüten der Schafe und Ziegen, die Mädchen zum Herbeiholen von Wasser und Brennholz zu Hause benötigten. Bei den Herero dürfte der Fall ähnlich liegen. Die schlechte Konstitution der Kinder ist jedenfalls nicht die Ursache, daß sie die Schule nicht besuchen<sup>24)</sup>. Die ganz Alten können noch etwas Afrikaans oder etwas Deutsch, Alfious sprach ausreichend Englisch. Wer von den jungen Leuten zum Witwatersrand geht, dürfte dort einige Kenntnisse des Afrikaans, z. T. auch des Englischen erwerben.

Das Herero soll noch von allen Dama im Kwena-Reservat gesprochen werden.

Dem Store am nächsten liegt die Mbanderuu-Siedlung unter Alfious Chonja<sup>25)</sup>. Er führt offiziell den Titel „headman“. Die Heimat der Mbanderuu in Südwestafrika war nach Alfious die Gegend Gobabis gewesen.

Im Häuptlingsgehöft von Alfious lebt noch, sehr alt und blind, dessen Vater Johannes Chonja, den Alfious als Häuptling abgelöst hat. Johannes Chonja gehört zu den Flüchtlingen von 1904/05.

Alfious selbst ist seiner Familie erst später ins Protektorat nachgefolgt. Gemeinsam mit seinem Onkel Fritz (vgl. S. 250) durchquerte er damals als kleiner Junge von Gobabis aus die Kalahari via Lehututu und Kanye (bei Lobatsi), um nach Lobatsi zu gelangen, wo er seinen Vater wußte.

Die Herero-Siedlung steht seit spätestens 1938 (dem Jahr des ersten Besuchs Pfitzingers in Ncwe-le-tau) unter Manasse Mureti. Dieser ist „assistent headman“ und damit offiziell rangniederer als Alfious, ansehensmäßig letzterem aber gleich. Manasse Mureti ist der Sohn von David Nyakava Mureti und der Enkel des Hererohäuptlings vom Kaokofelde: Mureti Kaupanga, eines Unterhäuptlings von Samuel Maharero, den Frau Kuhlmann als einen „äußerlich mächtigen, starken Menschen“ in Erinnerung hat. Manasse Mureti ist heute nach Frau Vermeulens Schätzung etwa 40 Jahre alt<sup>25a)</sup>.

Der von Schapera genannte Jakobus Kaaya war vor Manasse Häuptling in dessen Siedlung und lebt dort noch als sehr alter Mann. Sein genaues Alter kennt auch er selbst nicht. Jakobus ist Manasse Muretis Onkel: der Bruder seines Vaters<sup>25b)</sup>.

Die Herero empfangen nach Pfitzinger alle Weisungen aus Mahalapye, erkennen also die Nachfolger Samuel Mahareros als Oberhäuptlinge an. Mutjinde bestätigt dies.

<sup>24)</sup> Nach Orchard, S. 26, gibt es im Protektorat 145 primary schools und 5 middle schools mit 17 391 Schülern. Von ihnen sind 63 % Mädchen. „Die Abwesenheit der Jungen auf entlegenen Viehposten und Stammes-Ackerland macht die Erziehung der Jungen besonders schwierig.“

<sup>25)</sup> Diese Schreibweise nach dem Diktat von Alfious. Alfius-Alphaeus: z. B. Matth. 10,3. „Chonja“ ist nach Frau Kuhlmann wahrscheinlich tswanaisiertes Herero. In letzterem wäre die Schreibweise: Konja = der Gehörnte.

<sup>25a)</sup> Mureti = „Langbaum“: re = lang; omu-ti = Baum; omu-re-ti = langer Baum; o fällt im Vocabulweg — Rethemeyer. Mureti Kaupanga wird erwähnt bei Irle, S. 209; nach Frau Kuhlmann wurde er von den Herero „Kamureti“ genannt.

<sup>25b)</sup> Der Beiname Kaaya — rete Kayaja — heißt „Stäubchen, Kehrlicht“ und deutet nach Frau Kuhlmann möglicherweise an, daß Jakobus bei seiner Geburt sehr winzig war. Solche Beinamen sind nur in der Jugend und im Familienkreise gebräuchlich.

Wie es zu einer Konzentration von Mbanderuu und Herero gerade in Ncwe-le-tau kam, weiß selbst Alfious nicht zu sagen. Die meisten Mbanderuu zogen 1932 aus Gabane hierher. Einige waren vorher in und bei Lobatsi gewesen. Manche Mbanderuu hatten in europäischen Diensten gestanden, Alfious selbst z. B. 1913 als Küchenjunge bei dem damals in Lobatsi als Storekeeper wohnhaften Herrn Nerlich, sein Vater als Hirt auf einer Farm. Andere waren Viehhirten bei Tswana gewesen. Als Pfützing 1931 nach Ramoutsa kam, gab es Dama-Gruppen z. B. in Gabane, Mogobane, Lotse und Lobatsi. Sie hatten aber alle noch keine wahre Heimat gefunden und wechselten oft die Plätze. Vielleicht darf man die Vermutung aussprechen, daß die Dama durch die Arbeit bei Fremden zu einem gewissen Viehbesitz gekommen waren und sich ihnen 1932 eine Möglichkeit bot, im Kwena-Reservat Weidegebiete zugewiesen zu bekommen, wovon viele — nicht alle — Gebrauch machten.

Das Verhältnis zwischen Herero und Mbanderuu ist in Ncwe-le-tau nicht schlecht. Manasse erklärte Vermeulen: „Vor langer Zeit heirateten die Herero keine Mbanderuu und sahen auf diese herab. Heute haben sich die Dinge geändert, und sie heiraten untereinander.“

Zu dem Verhältnis zwischen Dama und Tswana speziell in Ncwe-le-tau s. S. 252. Da die Dama hier z. T. aus Gabane zugezogen sind, sei vermerkt, was Pfützing über die dortigen Zustände zu Anfang der dreißiger Jahre schreibt: Die Stammgemeinde der Filiale Gabane bestand ausschließlich aus Tswana. 1931 fand Pfützing dort aber auch eine Anzahl Herero vor, die in der Umgebung wohnten. Insbesondere beim Abendmahl zeigten sich die erbitterten Rangstreitigkeiten zwischen den beiden Stämmen. Jeder wollte den Vortritt haben, und es gab sogar „oft ein Stoßen und Zanken vor dem Altar“. Der Missionar traf mit der Begründung, daß die Tswana in Gabane schon geboren seien und ihnen die Kirche gehöre, die Herero aber die später Gekommenen seien und deshalb auch beim Abendmahl später zu kommen hätten, dann folgende Ordnung: Tswanamänner — Hereromänner — Tswanafrauen — Hererofrauen. Diese befriedigte, und schon zwei Jahre später war ein so gutes Einvernehmen zwischen den beiden Stämmen hergestellt, daß Pfützing von einem Gottesdienst berichten kann, bei dem auf Anregung des Tswana-Evangelisten der Vorsteher der Hererogemeinde für die gesamte Gemeinde die Predigt in Herero hielt, die ins Tswana übersetzt wurde, und bei dem abwechselnd Herero- und Tswanakirchenlieder gesungen wurden<sup>25c)</sup>.

Irgendwelche Abneigung der Dama gegen die deutschen Missionare als Angehörige des deutschen, 1904 den Herero feindlichen Volkes konnte Pfützing nicht feststellen. Im Gegenteil: „Noch heute sprechen die alten Herero mit Freuden von den rheinischen Missionaren, besonders von Dr. Hugo Hahn . . .“ (Pfützing 1937; 1938. — Hahn war 1882 das letzte Mal im Hereroland, ehe er 1896 in Paarl starb — Drießler.)

Aus Zeitmangel konnte ich nur Alfious und dessen Siedlung aufsuchen. Die Siedlungen von Alfious und Manasse sollen etwa gleich groß sein. Eigenbenennungen außer „Ncwe-le-tau“ haben sie nicht. Tswana halten sich zwar zu Besuch gelegentlich eine Weile in den Siedlungen auf, wohnen dort aber nicht permanent.

Während in der Nähe der Tswana-Siedlung und des Stores von Ncwe-le-tau zahlreiche „koppies“ — zerklüftete, mit hohem Gebüsch bestandene Felsen — die Landschaft charakterisieren und ihr einen Teil ihres Namens gegeben haben (ncwe = koppie; le = und; tau = Löwe), liegt die Sied-

<sup>25c)</sup> Rankämpfe zwischen verschiedenen Stämmen bzw. Rassegruppen sind in den Missionskirchen — und auch in den Separatistenkirchen unter eingeborener Führung — häufig. Zumeist ist es die numerisch stärkere Gruppe, die die vorderen Plätze in der Kirche für sich fordert und der zahlenmäßig schwächeren nur die hinteren zubilligt. In der gleichen Missionsgesellschaft sitzen deshalb in Kapstadt die Farbigen vorn und die Bantu hinten, in Johannesburg die Bantu vorn und die Farbigen hinten.





Abb. 2. Kral für Schafe und Ziegen am Südende der Mbanderuu-Siedlung. Dahinter links einer der beiden Gerichtsplätze (vgl. Abb. 13). Rings um den weiten Platz die mit Palisaden umgebenen Gehöfte.

Abb. 2—18 sämtlich Ncwe-le-tau,

lung des Alfious inmitten einer ebenen, sehr trockenen Buschsteppe. Im August, also mitten im Südwinter, hatten fast alle Sträucher und die meisten der wenigen Bäume ihr Laub abgeworfen. Einige Büsche blühten indessen üppig weiß und sollen im Winter ein gutes Futter geben. Viele Webervogelnester schaukelten an den kahlen Zweigen. Tiefrot leuchtete der Steppenboden zwischen der kümmerlichen verbrannten Grasnarbe, die meist nur wenige Zentimeter hoch war. Das Land ist sehr wildreich. Wir begegneten Schakalen und Straußen. Es gibt aber auch Leoparden, Wildkatzen (*Felis nigripes*, die Schwarzfußkatze) und zahlreiche Antilopenarten: Kudus, Gnus, Hartebeests, Wildebeests, Gemböcke und Duiker. Löwen sind in unmittelbarer Nähe Ncwe-le-taus selten geworden. Vermeulens haben nur zweimal welche beobachtet. Doch sind sie in den weniger bewohnten Gegenden des Kalaharirandes noch häufig. — Hohe rote Termitenhügel gehören zum Charakteristikum der Landschaft.

Bei Regenfällen verwandelt sich das öde Land in einen prachtvoll grünen Park, so auch im extrem regenreichen Winter 1954/55, in dem Frau Vermeulen beglückt von der Blütenfülle in ihrem Garten schrieb. Die Existenzmöglichkeit der Mbanderuu beruht auf einer Quelle, etwa 800 m von ihrer Siedlung entfernt, und weiteren Quellen im Feld, wo das Vieh trinken kann. Einen periodisch fließenden Fluß gibt es hier nicht. Mit Windmotoren sind die Quellen nicht ausgestattet. Das Wasser wird mittels einer von zwei Leuten bedienten Handwinde in Eimern aus der Quelle hochgeholt.

Etwa 35 Mbanderuu, Kinder inbegriffen, leben in der Siedlung des Alfious.

Das Zentrum der Siedlung bildet ein weiter Platz, vielleicht 70 m breit und 150 m lang (Schätzung aus der Erinnerung). Rings um den Platz sind in unregelmäßigen Abständen voneinander die Gehöfte angeordnet. Die sie umgebenden Palisadenwände öffnen sich nach dem Platze zu. Im Norden markiert ein kleines Gehöft den Abschluß des Platzes, im Süden ein



Abb. 3. Erste Anlage einer neuen Wohnhütte. Im Hintergrund ein Überstieg über die Palisadenwand

Britisch-Betschuanaland-Protectorat.

Kral für Schafe und Ziegen (Abb. 2). Der weite Platz ist nicht völlig unbebaut. Auf ihm stehen ein Schafkral, ein Gerichtsplatz (kqotla), ein Rinderkral, ein Gehöft, ein zweiter Gerichtsplatz und der bereits genannte Kral für Schafe und Ziegen. Ein zweiter Rinderkral liegt in der Reihe der Gehöfte. Im Feld gibt es noch weitere Krale, da jede Familie einen eigenen Kral für Rinder und einen für Schafe und Ziegen besitzt.

Die Gesamtzahl der Gehöfte beträgt 15.

Das größte Gehöft ist das des Häuptlings mit vier Wohnhütten, zwei Speichern und einem offenen Schuppen zum Aufbewahren von Gerätschaften, getrockneten Fellen und fertiggestellten Lederriemen. — In den Hütten wohnen: 1. Alfious Chonja, 2. sein Vater mit seiner Frau und fünf Kindern, 3. Alfious' Schwester Carolina, 4. eine weitere Schwester von Alfious.

Von den übrigen Gehöften haben zwei je drei Wohnhütten und je einen Speicher, sechs je zwei Wohnhütten und je einen Speicher und sechs je eine Wohnhütte, teils mit, teils ohne eigenen Speicher.

Außerdem gab es sieben Ruinen von Wohnhütten und einen Neubau. Von letzterem war allerdings erst der runde Grundriß zu sehen: ein Kreis aus einer einreihigen dichten, halb in den Boden versenkten Steinsetzung (Abb. 3). Die exakte Kreisform erzielt man beim Hüttenbau dadurch, daß man als Zirkel ein geflochtenes Grasseil benutzt, das man an einem Pflock in der Mitte der geplanten Hütte befestigt. Am freien Ende des gespannten Seiles befestigt man ein Stäbchen, mit dem man die Kreislinie am Boden markiert.

Wie erwähnt, sind die Gehöfte mit Palisadenwänden umgeben, wie es in dieser Gegend auch bei den Tswana-Gehöften die Regel ist. Sie umgeben in einfach rechteckiger oder ovaler Linie das Gesamtgehöft, ohne der Rundung der verschiedenen darin stehenden Hütten zu folgen. Die Palisaden bestehen aus mannshohen dicken Baumstämmen, die ziemlich dicht nebeneinander in den Boden gerammt sind. Das ungleiche Wachstum der





Abb. 4. Mbanderuu-Frau vor ihrer mit Ornamenten geschmückten Wohnhütte.

Bäume schafft aber doch recht beachtliche Lücken. Die Pfähle sind verriegelt durch einige Stämme, die quer über Astgabeln gelegt sind. Die schmalen Öffnungen in den Palisaden werden durch Türen verschlossen, entweder Gittertüren, aus wenigen Ästen windschief zusammengenagelt (Abb. 12), oder „massiven“ Türen aus Kistendeckeln. Beide Typen harmonieren nicht mit der Schutzfunktion der Palisaden. Deshalb werden nachts die Türöffnungen noch durch übereinandergetürmtes Zweigwerk verrammelt. Auf der der Türöffnung gegenüberliegenden Seite gibt es in manchen Gehöften noch Überstiege über die Palisaden, die weite Umwege um das ganze Gehöft ersparen. Sie wirken etwa wie über die Palisaden gestellte Malerleitern, sind aber fest mit den Palisaden verbunden (Abb. 3).

Die Bauweise der Hütten und Speicher entspricht der der Tswana. Hereropontoks gibt es hier nicht. Die Männer bauen zunächst das Dachgerüst, das von einem Kranz von Pfählen getragen wird. Manche Gerüste haben einen Mittelpfosten, andere nicht. Die Frauen führen dann innerhalb dieses Pfahlkranzes im Abstand von durchschnittlich 30 cm und konzentrisch zu ihm die Lehmmauer der Hütte hoch. Eine Mischung von Kalkerde und Mist ergibt feste Mauern. (Die Tswana bauen aus dieser Mischung sogar Regale mit mehreren Etagen in ihre Hütten ein, ohne jedes Holzgerüst. Ich sah sie in der verlassenen Tswana-Stadt Melorane bei Tommiesrust.) Es werden für die Rundmauern hier keine Steine geformt, sondern nur mit den Händen Klumpen gemacht, die aufeinandergepackt werden. Wenn die Mauern trocken sind, werden sie, ebenfalls mit einer Mischung aus Lehm und Mist, glatt verschmiert. Die Mauer ist unten durchschnittlich einen Fuß dick und verjüngt sich nach oben, wobei sie etwas nach innen eingezogen wird. — Der Fußboden wird mit Lehm glattgestrichen und zum Schutz gegen Termiten mit Mist überschmiert. Nur einzelne Hütten haben kleine unverglaste Fenster, so daß das Licht meist nur durch die Türöffnung einfällt. Diese Öffnung ist mit einer Brettertür verschließbar, die nicht immer in Angeln hängt, sondern in manchen Fällen auch nur vorgestellt wird (Abb. 7, links). Meist ist sie nicht so hoch, daß man aufrecht durch sie hindurchgehen könnte.





Abb. 5. „Lapa“, von Lehm-mäuerchen umschlossener Hausvorplatz, innerhalb der Palisaden-umzäunung des Gesamtgehöftes, achteckig.

In der Hütte wird eine kleine runde Vertiefung als Feuerstelle für den Winter hergestellt. Der Rauch stört relativ wenig, weil alle Leute rund um die Feuerstelle am Boden sitzen und der Rauch oben durch das Dach abzieht. Als Feuerungsmaterial verwendet man das ausreichend vorhandene Holz, nicht wie in holzarmen Gegenden Kuhfladen.

Eine Unterteilung der Hütte in verschiedene Räume kennen die Mbanderuu nicht. Sie essen und schlafen im gleichen Raum.

Schränke und Regale sind in den Hütten nicht vorhanden. Ganz wenige Mbanderuu haben Tische, einige aber Stühle, manche auch Bettstellen. Die meisten schlafen auf Fellen, Häuten oder Grasmatten. Sie decken sich mit Wolldecken zu, die sie im Store erwerben, oder aber auch mit Decken aus Schaf-, Ziegen-, Schakal- oder Wildkatzenfellen. Rinderhäute werden nicht als Schlafdecken benutzt.

Die meisten Hütten sind einfarbig rot, wie es der anstehenden Erde entspricht. Einige sind von den Frauen bemalt worden. Das einfachste Muster besteht aus einem breiten weißen oder hellroten Streifen, der um die Mitte der gänzlich roten Wand und um die Türöffnung herumführt. Das Weiß ist weißer Ton, der in der Umgebung vorkommt. Das Hellrot entsteht, wenn man diesen weißen Ton mit roter Erde mischt. Das helle Rot nimmt man auch zu flächiger Bemalung. Man gräbt zum Mischen der Erde ein großes Loch, schüttet rote und weiße Erde hinein, füllt Wasser auf und rührt so lange um, bis die Erden sich völlig vermengt haben. — In Einzelfällen ist die obere Hälfte oder das obere Drittel der Hütte grau bemalt oder weiß. Das Grau erhalten die Mbanderuu durch Mischen von weißer und dunkler (fast schwarzer) Erde. Das Rot der unteren Hüttenwand ragte einmal in das Grau der oberen Hälfte durch rote Rhomben hinein, die auf der Trennlinie standen (Abb. 4). Ein andermal war mit Holzkohle ein breites schwarzes Band um die Mitte der roten Hüttenwand geführt, dem oben und unten schmale doppelte Bogenlinien aufsaßen, die ebenfalls in Holzkohle aufgemalt waren.

Nur wenige Hütten weisen einen rechteckigen Grundriß auf. In der Südafrikanischen Union setzt er sich immer mehr in der Eingeborenenarchitektur



Abb. 6. Hirsespeicher, Typ a.

durch, weil diese Nachahmung der europäischen Bauweise als Zeichen des Fortschritts, oft auch des Christentums gilt.

In mehreren Gehöften schließt sich an jeweils eine Wohnhütte wie bei den Tswana-Gehöften ein viereckiger bzw. achteckiger Vorhof, „lapa“, an. Dieser ist mit einem etwa 1 m bis 1,20 m hohen, sauber aufgeführten Lehm-mäuerchen umgeben, das guten Windschutz fürs Kochen bietet. (Bei den Tswana wechselt die Höhe dieses Mäuerchens außerordentlich.) Dieser Vorhof ist bei den Tswana der Hauptaufenthaltort der Familie. Die sie umgebenden Mäuerchen werden in der gleichen Technik ausgeführt wie die Wände der Hütten (Abb. 5).

Die Speicherformen sind bei den Tswana sehr vielgestaltig. Die Hirsespeicher in der Siedlung des Alfious dagegen sind nach nur zwei Schemata gebaut, die aber auch von den Tswana entlehnt sind. Der Boden der Speicher ruht nie auf dem Erdreich, sondern stets auf einem Kranz großer Feldsteine.

Die Speicherform a ähnelt flüchtig den runden Wohnhütten, da sie wie diese ein von einem Pfahlkranz getragenes Dach besitzt, das über die Lehm-mauer vorragt. Die Mauer ruht aber nicht auf dem Boden, sondern auf einem mit Lehm verschmierten Knüppelboden, der dem Kranz großer Feldsteine aufliegt. Die Rundmauer hat keine Tür, sondern nur ein hochgelegenes Fenster, durch das die Vorräte entnommen werden. Es wird mit einem Bretterladen verschlossen (Abb. 6).

Die Speicherform b unterscheidet sich von a durch eine andere Konstruktion des Daches. Auch hier wird die Lehm-mauer von einem auf Feldsteinen aufliegenden Knüppelboden aus hochgeführt. Dem oberen Mauerrand wird ein Knüppelgerüst aufgelegt, das ein flaches Spitzdach trägt (Abb. 7, hinten). Alle Dächer sind mit Gras gedeckt. Das Herbeiholen des Grases geschieht durch Männer und Frauen. Die Befestigung des Grases auf dem Dachgerüst dagegen ist speziell Frauenarbeit. Wellblechdächer gibt es in der Siedlung weder bei Wohnhäusern noch bei Speichern.

Heiratet ein Sohn, so wird, nach Alfious, für ihn und seine Frau eine Hütte im Gehöft seines Vaters errichtet. Auch für die heranwachsenden Kinder wird





Abb. 7. Gehöft mit zwei Wohnhütten und Hirspeicher, Typ b.

eine eigene Hütte gebaut. Brüder und Schwestern sollen in der gleichen Hütte schlafen. Frauen ziehen in die Siedlung des Mannes, nicht umgekehrt.

**Brennholz** zum Kochen wird innerhalb der Gehöfte zum Schutz gegen Termiten auf primitiven Holzrosten aufgestapelt, die auf vier etwa 60 cm hohen Pfählen ruhen (Abb. 5). Diese Gerüste bieten Schatten für die Hühner, die auch mit Vorliebe unter den Speichern sitzen.

In einem verlassenen Gehöft lag ein **Grab**. Um das Aufscharren durch Tiere zu verhindern, hatten die Mbanderuu viel Gestrüpp aufrecht hineingesteckt (Abb. 8). Es soll nach Alfious aber nicht die Regel sein, daß Tote innerhalb ihrer Gehöfte begraben werden, und ebensowenig, daß bei einem Todesfall die Hütten verlassen oder gar abgerissen werden. Im vorliegenden Fall war das Gehöft ausgestorben. — Häuptlinge sollen nach Alfious entweder im Rinderkral beigesetzt werden oder auch im Kral für Schafe und Ziegen. Bisher dürfte es zu einer derartigen Beisetzung in Ncwe-le-tau noch nicht gekommen sein: Sowohl bei Herero als auch Mbanderuu leben noch die alten Häuptlinge: Jakobus Kaaya und Johannes Chonja. — Auf einem christlichen Friedhof werden die Herero Ncwe-le-taus nicht beerdigt, sondern, wenn nicht in Ausnahmefällen in ihrem Gehöft, im Feld rings um die Siedlung.

Innerhalb der **Krale** spenden Bäume im Sommer Schatten. Die Zäune um die Schaf-Ziegen-Krale (Abb. 2) sind etwas niedriger als die der Rinderkrale, aber doch mindestens 1 m bis 1,20 m hoch. Alle sind aus Reisig hergestellt, das, mit den starken Astenden nach außen, zu relativ breiten Wällen aufgeschichtet ist. Der Schakal kann Wälle von ein Meter Höhe nicht überspringen. Gegen Leoparden bilden die Wälle keinen ausreichenden Schutz.

Bei der Aufzählung der wichtigsten Objekte des materiellen Kulturbesitzes der **Dama** kann man Elemente der eigenen alten Kultur, aus der Tswana-Kultur übernommene und europäische Elemente unterscheiden.

Zur alten **Eigenkultur** gehören Dinge, die mit der Wirtschaftskomponente der Viehzucht zusammenhängen (s. S. 253). Es sind dies: Felle und Häute als Bett, Felle als Schlafdecken, hölzerne Milcheimer und Schöpfkellen. — Die dreizipfligen Lederhauben der Frauen gibt es im Gegensatz zu



den Verhältnissen in Teilen des Tawana-Reservates und Westtransvaals hier nicht.

Aus der Tswana-Kultur übernommen sind neben der Bauweise der Hütten und Speicher jene Dinge, die mit dem von den Tswana übernommenen Landbau zusammenhängen, darüber hinaus als Element der Sozialordnung die Gerichtsplätze, und hinsichtlich der Kleidung die der Knaben. Im einzelnen sind zu erwähnen die zusätzlichen Wohnhütten und Lehmtennen bei den Feldern, die Dreschflegel, die hölzernen Hirsemörser und dazugehörigen Stampfer, Reibsteine zum Zermahlen der gestampften Hirse, Sandschlitten mit Holzkufen zum Transport von Holz und Säcken voll Hirse<sup>26</sup>).



Abb. 8. Ausgestorbenes Gehöft, Wohnhütte mit rechteckigem Grundriß. Vorn links ein Grab.

Europäischer Herkunft sind alle Metallwaren, die Textilien und der Tabak, die etwa sechs Pflüge der Siedlung, Beile, Spitzhacken, eiserne Fallen, einzelne Bettstellen, mehrere Nähmaschinen (ihre Zahl wußte Alfious nicht anzugeben, nur „quite a few“), Emaillekochtöpfe und Trinkbecher, gußeiserne Kochtöpfe mit drei angegossenen Beinen, Zinkeimer, Messer, Gabeln, alte Petroleumkanister, Petroleumhandlampen, Wolldecken, europäische Stoffe, fertig gekaufte Männerkleidung, ein Teil des Schuhzeugs. — Die von den frühen deutschen Missionaren in Südwestafrika eingeführte viktorianische Tracht der Frauen ist zu einem typischen Merkmal heutiger Hererokultur geworden.

Die Kleidung der Männer entspricht, mehr oder weniger komplett, europäischer Männerkleidung, Khakihosen werden gern getragen, Alfious hatte einen leichten Hut auf (Abb. 13).

Die Dama-Jungen tragen wie die Tswana-Jungen einen kurzen Vorderschurz aus Stoff, der an einer Schnur um die Hüfte befestigt ist. Ein Hinterschurz fehlt. Aber über die Hüften hängen meist noch seitlich zwei Läppchen (Abb. 14). Bekleidung aus Leder, wie man sie bei manchen Herero-Kindern in Okahandja sieht, gibt es hier nicht.

<sup>26</sup> In der Südafrikanischen Union, wo viele Stämme diese Holzschlitten besitzen, wurden sie wegen ihrer tiefen Schleifspuren als eine der Ursachen der Bodenerosion erkannt: Roberts, H. R., und Coleman, K. G., *Betterment for the Bantu*, S. 9. Herausgegeben vom Department of Native Affairs, Pretoria, o. J.

Die Kleidung der Frauen entspricht, wie erwähnt, der des Viktorianischen Zeitalters. Für ein solches Frauenkleid werden durchschnittlich acht Yard Stoff gebraucht. Einzelne Frauen verstehen die Tracht modisch abzuwandeln. Die Schwester des Häuptlings Alfious z. B. trug einen der 1952/53 in Europa als „dernier cri“ aufgekomenen breiten Elastikgürtel mit Metallschloß in Orangerot. — Die Damafrauen lieben leuchtende Farben, besonders Blau und Rot. Bluse und Rock sind oft von verschiedener Farbe. Die Röcke



Abb. 9. Wärmender Umhang aus Wildkatzenfell, der auch als Schlafdecke Verwendung findet. Als Gastgeschenk bringt die Frau der Verfasserin Eier. — Kleines Mädchen und kleiner Junge.

sind in der Taille dicht gekräuselt und knöchellang. Entweder haben sie Falbeln oder aufgesetzte, farbig abstechende Litzen, die sich an Leibchen und Ärmeln wiederholen (Abb. 16). Die Leibchen liegen sehr eng an und haben kurze oder lange Keulenärmel. Die Schürzen, einfarbig oder groß gemustert, teils mit, teils ohne Latz, sind ausgesprochene Tändelschürzen. Die Kopfbedeckung besteht, wie in Südwestafrika, aus zwei, bisweilen farbig verschiedenen Kopftüchern. — Die Frauen haben keine Möglichkeit, ihre Tracht fertig zu kaufen. Sie nähen sie, einige mit ihren Nähmaschinen, selbst.

Als Schutz gegen die Kälte gibt es vereinzelt sehr schön gearbeitete Decken aus Tsipa (*felis nigripes*). Diese Decken werden als Umhänge über die



Schultern getragen und wegen ihrer Schönheit geschätzt (Abb. 9). Auch als Schlafdecken werden sie benutzt.

Die Frauen tragen sehr viel Schmuck, vor allem Hals- und Ohrschmuck. Außer eng an den Hals anschließenden Ketten tragen sie oft zusätzlich mehrere lange Ketten auf der Brust. Sie bestehen aus bunten Glasperlen, wobei orange-rote bevorzugt zu werden scheinen. Gelegentlich sind rote und weiße Früchte geschmackvoll zwischengereiht.

Durch ihre Kleidung unterscheiden sich die Damafrauen ganz auffallend von den umwohnenden Tswanafrauen, die meist kurze europäische Kleidung tragen, zum mindesten die jüngeren. Letztere kaufen ihre Kleider oft fertig, vielfach aus minderwertigen Kunstseidenstoffen. Die Dama dagegen lieben gute, dauerhafte Baumwollware.



Abb. 10. Mbanderuu in Ncwe-le-tau.

Der Mann ganz rechts, seine von ihm auf dem Arm getragene kleine Tochter sowie seine Frau (hintere Reihe, zweite v. r.) sind Tswana, die zu Besuch in der Mbanderuu-Siedlung weilten. Ständige Bewohner sind ausschließlich Mbanderuu.

Während die kleinen Tswanamädchen einen Vorderschurz aus vielen Fransen tragen, ziehen die Damamütter ihren kleinen Töchtern weiße europäische Baumwollschlüpfer an (Abb. 9 und 10).

Schuhe und Sandalen bzw. die Reste davon tragen die meisten Erwachsenen und ein Teil der Kinder, zum Teil europäische, zum Teil von Männern genähte.

Zur Ausstattung von Männern und Frauen gehören auch Tabakspfeifen. Die Frauen sah ich sie nach Gebrauch an ihrem Kopftuch abwischen und zur Aufbewahrung darunterstecken. Weder Männer noch Frauen schnupfen Tabak.

Alfious begleitete mich von Gehöft zu Gehöft und nannte mir seine Bewohner. Danach werden die 15 Gehöfte bewohnt von

- 1 Ehepaar,
- 4 Witwern,
- 13 Witwen,
- 14 Kindern.
- 3 Kinder sind zur Arbeit bei Europäern abwesend.



Wahrscheinlich hat Albous bei der Aufzählung der Abwesenden, vielleicht auch der ständig Anwesenden, einige vergessen. Ein „Kind“ ist seit zehn Jahren in Johannesburg. Von den 15 Gehöften erwiesen sich zwei als völlig ausgestorben. Eine Frau bewohnt allein ein Gehöft mit drei Wohnhütten und einem Speicher.

Die Tragik, die sich in dieser Bevölkerungszusammensetzung zeigt, ist nach Albous vorwiegend darauf zurückzuführen, daß die meisten



Abb. 11. Minenheimkehrer mit einer Schwester des Häuptlings.

jungen Männer zur Arbeit in die Goldminen nach dem Witwatersrand gehen<sup>27)</sup>. Sie kehren zwar nach Ablauf ihrer Kontraktzeit zurück, aber fast alle infiziert mit der Bergwerksschwindsucht. Sie sterben sehr jung. Trotzdem hat die Bergwerksarbeit für die männliche Jugend eine unverminderte Anziehungskraft, weil die jungen Leute sich nach Erleben sehnen und nach der Möglichkeit, Bargeld zu verdienen zum Erwerb europäischer Waren, vor allem auch europäischer Kleidung (Abb. 11). Das Moment des Erlebnishungers dürfte eine besonders große Rolle spielen, weil die Ernährungsbasis der Dama Nwe-

<sup>27)</sup> Nach Colonial-Reports, 1952, S. 3, sind von der Gesamtbevölkerung des Protektorates etwa 5% zur Arbeit in den Minen oder in sonstigen Beschäftigungsverhältnissen in der Südafrikanischen Union abwesend.

le-taus durch ihren Viehbesitz gesichert sein soll. Wie stark die steuerliche Belastung auf eine Arbeitsaufnahme in der Union hinwirkt, ist mir nicht bekannt.

Nach Vermeulen ist der Gesundheitszustand der Leute außerordentlich schlecht. Das zeigt auch der Augenschein, besonders bei den Kindern (siehe Abb. 10). Die Erwachsenen machten im allgemeinen einen kräftigen Eindruck, der betont wurde von ihrer stolzen, aufrechten Haltung. Die Frauen haben nach Vermeulen durchschnittlich wenig Kinder. Und unter diesen ist die Kindersterblichkeit sehr groß.

Ob Inzucht für den schlechten Gesundheitszustand verantwortlich zu machen ist, kann ich nicht sagen. Alfious erklärte mir, die Männer der Siedlung würden bevorzugt Frauen aus Südwestafrika holen. Alfious selbst ist verwitwet und sagte, er denke nicht daran, eine Frau aus der Siedlung zu heiraten: „denn sie sind alle schlecht“. Vielleicht hole auch er sich noch einmal eine Frau aus Südwest. Wie Dr. Vedder mir dazu schreibt, komme es zwar vor, daß Herero aus dem Betschuanaland-Protektorat sich Frauen aus Südwest holen. Es sei im großen gesehen jedoch selten, da es für die Herero sehr schwer sei, Ausreiseerlaubnis aus dem Protektorat zu erhalten. Zudem gebe es in ihrer neuen Heimat alle Oruza- und Eandagruppen, zwischen denen Ehen möglich seien<sup>28</sup>). Alfious bestätigte auf nochmalige Nachfrage Vermeulens, daß die Ausreiseerlaubnis nach Südwest für die Dama schwer zu erlangen sei. Seine Erklärung hinsichtlich der Heirat ändert er ab zu der Bemerkung: Bisher habe sich noch kein Mann aus Ncwe-le-tau eine Frau aus Südwest geholt. Ginge ein Dama aus dem Betschuanaland nach Südwest, um dort zu heiraten, würde er zudem nicht zurückkehren, sondern in Südwest bleiben.

Für die Frauen wird Brautpreis bezahlt, ausschließlich in Rindern. Die Norm sind vier Stück. Geld wird als Brautpreis nicht angenommen.

Im Verhältnis zu den Tswana zeichnen sich die Dama durch erheblich größere Körperhöhe, Schlankheit, schmale Gesichter und besonders die Frauen durch überlange Beine und schmale Taillen aus.

Durch die hohe Sterblichkeit der Damamänner kommt es zu Mischheiraten zwischen Damafrauen und Tswanamännern. Vermeulen waren zwei derartige Fälle bekannt. Ehen zwischen Damamännern und Tswanafrauen kannte er dagegen nicht. Die Mischehen dürften neueren Datums sein. Pfützingen sind solche bis 1946 nicht bekannt geworden.

Aus Südwestafrika hat die Mbanderuu-Gruppe noch lange nach Aufhören der Kämpfe in Südwest gelegentlich Nachschub erhalten. Fritz (Abb. 12, 2. v. l.), der fließend deutsch spricht, ist vor 1913 aus Omaruru gekommen. Er erzählte lachend, daß er wegen eines Diebstahls „25“ (Schläge) hätte bekommen sollen. Da sei er weggelaufen. Zusammen mit seinem Vater und mit Alfious habe er von Gobabis aus die Kalahari durchquert, um sich zu seinem Bruder durchzuschlagen, den er in Lobatsi wußte. Sein Bruder ist Alfious' Vater. Von Lobatsi aus zog Fritz 1933 nach Ncwe-le-tau. Ich traf ihn nur zu Besuch dort an. Er arbeitet jetzt in De Aar und nahm auch sofort die Gelegenheit wahr, mit uns zur Bahnstation Gaberones zurückzufahren.

Umgekehrt wurde auch von einem Mbanderuu berichtet, der nach Gobabis zurückgegangen sei.

Eine Verbindung mit der alten Heimat besteht derart, daß beim Tode einflußreicher Häuptlinge in Südwest eine Abordnung der Dama aus dem Protektorat zur Beerdigung per Bahn nach Südwest fährt. An der Beisetzung Friedrich Samuel Mahareros nahmen so einige wohlhabende Herero aus Ncwe-

<sup>28</sup>) Gegenüber Vedderts auch in op. cit. (S. 49) vertretener Meinung, daß die Eanda endogam sei und darüber hinaus nur in befreundete Omaanda geheiratet werden dürfe, führt Schapera (S. 29) auch gegen-  
teilige Meinungen an. Auch die Frage nach Endogamie oder Exogamie der Otuzo blieb zunächst ungelöst.  
Vgl. dazu auch Lehmann, a. a. O., S. 97.



le-tau teil. Manasse selbst gehörte nicht zu ihnen. — Auch Mbanderuu-Ncwele-taus fahren, „wenn sie es sich finanziell leisten können“ (Alfious), aus entsprechenden Anlässen nach Südwest. Alfious selbst war indessen nicht wieder dort.

Häuptling Alfious (Abb. 12, 2. v. r.) hat die Häuptlingswürde von seinem Vater übernommen und wird sie seinem Sohn weitergeben. Als Häuptling ist er kaum mehr als primus inter pares. Aber er ist bei weitem der Reichste. Vermeulen schätzt die Zahl seiner Rinder auf drei- bis vierhundert, während es andere Dama gibt, die nur drei bis fünf Rinder haben. Im allgemeinen gelten die Dama als reich. — Alfious arbeitet und wohnt wie die anderen Männer alljährlich monatelang mit auf den Feldern.



Abb. 12. Häuptling Alfious Chonja (zweiter von rechts) mit einer Schwester, seinem Onkel Fritz (links neben sich) und einem einfachen Stammesmitglied.

Alfious empfängt auch die Gäste der Siedlung. Mir überreichte er als Gastgeschenk einen fetten lebenden Hahn. Allerdings erschien auch eine Frau, die nicht im Häuptlingskral wohnt, mit einem Gastgeschenk, einem Teller voll Eier (Abb. 9).

Vermeulen berichtet, Alfious übe die Funktion eines Friedensrichters aus. Die Gerichtsverhandlungen finden in den „kqotlas“<sup>29)</sup> statt, von denen die Siedlung zwei aufweist, eine größere und eine kleinere. Die kqotlas bestehen aus einem Halbkreis von Palisaden, der nach Süden offen ist (Abb. 13). Der „Stuhl des Gerichtspräsidenten“ ist ein Stück Baumstamm. Zur Bedeutung zweier kqotlas in einer derart kleinen Siedlung schreibt mir Vermeulen auf Befragen Alfious: „The small place is for the assistant-headman to hear the case first and when he finds it necessary the case is going to the main kqotla.“ In der main kqotla richtet Alfious, in der kleineren Manasse, der Alfious' einziger assistant-headman ist. Alfious straft durch Auferlegung von Bußen an Rindern, Schafen, Ziegen oder auch Geld. Nach den Auskünften Vermeulens geht wenig-

<sup>29)</sup> „kqotla“ ist bei den Tswana die Bezeichnung sowohl für die Stammesvertretung als auch deren Tagungsort.



stens ein Teil der Bußleistungen ins Eigentum von Alfious über. — Letzte Berufungsinstanz der Dama ist das Gericht des Tswanahäuptlings in Malepolole. Alfious werden keine Steuern gezahlt, wohl aber dem Tswanahäuptling des Gebietes, Kqari Sechele II. in Malepolole<sup>30)</sup>.

Die jährlichen Abgaben betragen 1£ 8 s (z. Z. 16,80 DM) als Hüttensteuer und 1 s (0,60 DM) für Wasser. Die Hüttensteuer hat ein Mann nur für eine Hütte zu zahlen, auch wenn er mehrere Frauen und Hütten hat.

Außerdem ist Weidegeld zu zahlen: bis zu einem Bestand von 20 Rindern 5 s (3,—DM), bis zu einem Bestand von 100 Rindern 10 s (6,—DM).

Im Gegensatz zu den Verhältnissen bei manchen Stämmen in der Union bringen Heimkehrer aus den Minen oder sonstigen Arbeitsverhältnissen bei



Abb. 13. Häuptling Alfious in der „main kqotla“, dem Hauptgerichtsplatz.

Weißten dem Häuptling kein Geschenk, weder in Geld noch in Waren. Sonderauflagen außer Steuern sind nicht üblich und anscheinend noch gar nicht vorgekommen.

Will ein fremder Dama in Ncwe-le-tau zuziehen, so hat er bei dem Tswanahäuptling in Malepolole um Genehmigung nachzusuchen. Wollen Dama das Protektorat zwecks Arbeitsaufnahme in der Union verlassen, müssen sie die Genehmigung dazu von dem District Commissioner einholen. Die nötigen Papiere werden ihnen dann von der Native Recruiting Cooperation ausgehändigt. — Innerhalb des Protektorates unterliegen sie bei Reisen keinen Paßbestimmungen.

Das Verhältnis zwischen Dama und Tswana ist nach Vermeulen derart, daß jedes Volk auf das andere herabsieht.

Der Tswana-Headman Ncwe-le-taus ist reich und gilt als ranghöher als Alfious. Sein Sohn besitzt sogar einen modernen Traktor. Die Tswana treiben neben Rinderzucht Feldbau mit Kaffernkorn (Hirse) und Kaffernbohnen, bauen aber im Gegensatz zu manchen Tswana in der Union keine Erdnüsse an. Der Ackerbau ist ihnen wichtiger als die Rinderzucht.

<sup>30)</sup> 65 % der Hüttensteuern haben die Häuptlinge an die britischen Verwaltungen abzuführen. Die Häuptlinge können aber zusätzlich Sonderauflagen festsetzen.

Im Wirtschaftsleben der Dama dagegen dominiert die Viehzucht. Sie halten Rinder, Schafe, Ziegen und Hühner. Aber sie bauen hier auch Hirse an, daneben Kaffernbohnen und einige Melonen.

Die Dama jagen mit ihren Hunden, die mir nicht sehr zahlreich erschienen, Wildebeests, Hartebeests, Gnus und Gemsböcke und fangen in Fallen Schakale, Tshipas (*felis nigripes*) und selten Löwen. Sie benutzen ausschließlich europäische Fallen. Eine schwere Löwenfalle hing bei Alfious' Schuppen.

Nach einer Erzählung Vermeulens — es schien sich nicht um Jägerlatein zu handeln, doch kann ich mich in dieser Hinsicht nicht verbürgen — gab es vor einigen Jahren während einer langen Trockenperiode in unmittelbarer



Abb. 14. Der halboffene Geräteschuppen im Häuptlingsgehöft mit einem Bündel getrockneter Schakalfelle. Rechts Petroleumhandlampe. — Tswana-Mann und Mbanderuu-Jungen. — Im Vordergrund hölzerner Milcheimer, hölzerne Schöpfkelle; dahinter Hühnertränke, Dexel zum Schnitzen.

Nähe Ncwe-le-taus derart erschöpfte Gnuherden, daß die Dama die Tiere mit Beilen totschiagen konnten.

Die Dama sammeln wilde Beeren und wilden Honig. In ihrer Wirtschaftsform wird demnach die Viehzucht ergänzt durch Ackerbau, Jagd und Sammeln.

Die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern ist folgende:

Die Männer hüten die Rinder. (Bei den Tswana ist das Sache der „piccanins“, der kleinen Jungen.) Die Damamänner sind hervorragende Rinderhirten, weitaus bessere als die Tswana. Und obwohl ihr Vieh mager ist, stellt es doch viel hochwertigeres Vieh als das der Tswana dar. Wasser findet das Vieh an Quellen. Da der Boden den Salzbedarf des Viehs nicht völlig deckt, kaufen die Dama, die es sich leisten können, Viehsalz im Store. Je nach Weidebeschaffenheit grasen Rinder, Schafe und Ziegen im Umkreis bis zu etwa 16 km um die Siedlungen. Allabendlich muß das Vieh in die Krale getrieben werden. — Die Schafe und Ziegen werden von den Männern mit Ohrmarken versehen, die Rinder zeichnen sie durch Brandmale und Ohrmarken. Die Dama



erwarben sich den Grundstock ihrer jetzigen Herden als Hirten der Tswana, da sie ihren Lohn in Rindern erhielten. Einige hatten in Lobatsi auch in europäischen Diensten gestanden.

Wie die Regierung der Südafrikanischen Union den Eingeborenen zur Hebung der Qualität ihrer Rinder in den Reservaten wertvolle Zuchtbullen zur Verfügung gestellt hat — etwa 2000 <sup>31)</sup> —, hatte auch die Protektoratsregierung



Abb. 15. Im Häuptlingsgehöft: Alte Frau (rechts) stampft Hirse. Junge Mutter mit auf dem Rücken festgebundenen Kind hat eben die gußeisernen Töpfe vom Feuer weggestellt. — Im Vordergrund Mahlstein zum Zerreiben von Hirse und Mais.

einen entsprechenden Versuch gemacht. Vermeulen schreibt: „... aber es scheint keinen Erfolg gehabt zu haben, und so hat man damit aufgehört.“

Wie die Frauen tragen auch die Männer Wasser in Eimern auf dem Kopf in die Gehöfte, gemeinsam mit den Frauen hacken sie die Felder und holen Gras zum Dachdecken.

Die Männer errichten die Dachgerüste der Häuser und Speicher und treiben die Pfähle für die Palisadenwände ein. Sie pflügen die Felder. Diese sind bis zu 10 km von den Siedlungen entfernt. Das gleiche gilt für die Verhältnisse

<sup>31)</sup> Nach „Dr. Malan erläutert die Apartheid“ (herausgegeben von der Botschaft der Südafrikanischen Union, Köln, 1. 4. 1954, S. 6).



bei den Tswana. Während letztere ihre Felder andernorts manchmal einzäunen, tun die Dama dies nicht. Sie folgen auch nicht der bisweilen geübten Tswana-sitte, die verschiedenen Felder einer Familie in großen Abständen voneinander anzulegen, um sich gegen Verluste durch Sturm und Insekten etwas zu schützen. — Einige der Mbanderuu-Männer schnitzen: Milcheimer, Schöpfkellen, Stampfmörser, Stampfer, Hühnertränken. Ihr Werkzeug dazu sind Daxel, Beile und Messer (Abb. 14). Alle benötigten Schnitzwaren stellen sie selbst her. Von den Tswana kaufen sie keine. Die schönen alten Milcheimer, wie sie für die Hererokultur üblich sind, versteht aber nur noch ein einziger alter Mann zu schnitzen. In diesen Eimern wird die Sauermilch aufbewahrt. — Schließlich stellen die Männer Fallen, jagen mit ihren Hunden, fertigen Lederriemen aus Ziegen- und Kälberhäuten und nähen Schuhe aus dem Leder von



Abb. 16. Das Melken ist Sache der Frauen. Man läßt zuvor das Kalb ansaugen.

Wilbebeest-Antilopen und Ziegen. Die Herstellung der Stirnriemen zum Festmachen der Ochsen geschieht in der gleichen Weise wie überall in Süd- und Südwestafrika: mit Hilfe eines hohen „Galgengerüstes“ und eines schweren Steines, über dessen Oberkante mit beachtlichem Zwischenraum ein mit Riemen befestigter Holzbügel hinweggeführt. Die Rindshaut wird von außen nach innen in einen langen Streifen geschnitten. Dieser wird immer abwechselnd durch den Bügel des unter dem Galgen stehenden Steins und über das Querholz des Galgens hinweggeführt. Endlich wird — tagelang — durch das Drehen des Steines mittels eines durch den Bügel gesteckten Stockes der Riemen aufgewunden und gelöst, immer wieder, bis ein weicher Riemen entstanden ist<sup>32)</sup>.

Die Knaben hüten Schafe und Ziegen. Diese werden zusammen geweidet und müssen allabendlich in einen gemeinsamen Kral getrieben werden. Die Knaben holen auch Wasser von der Quelle.

Die Frauen hacken die Felder. Sie ernten, dreschen, stampfen und reiben die Hirse. Sie buttern. Sie kochen. Dazu benutzen sie meist gußeiserne Töpfe

<sup>32)</sup> Detailliertere Beschreibung und Abb. in: Schultze-Jena, Aus Namaland und Kalahari, 1907, S. 235.

mit drei angegossenen Beinen, wie sie heute meist von den Eingeborenen verwendet werden. Die Töpfe stehen im Freien direkt auf dem Boden. Von drei Seiten werden dicke, lange Äste unter den Topf geschoben, die nachgeschoben werden, wenn sie vorn aufgebrannt sind (Abb. 15). Die Glut versuchen die Frauen durch darübergeschüttete Asche zu erhalten. — Auch Emailletöpfe verwenden die Frauen, nicht aber tönernen Töpfe. Im Gegensatz zu den Tswana-frauen töpfen die Dama-frauen nicht. — Sie kaufen auch keine Töpfe von den Tswana. Aus Kürbissen stellen auch die Dama-frauen Kalebassen her. — Die Frauen melken die Kühe. Ohne Melkschemel hocken sie sich in ihren langen Gewändern unter die Kuh und nehmen den Melkeimer aus Zink auf den Schoß. Nach Möglichkeit lassen sie erst das Kalb ansaugen, damit die Kuh die Milch nicht zurückhält (Abb. 16). Frauen holen Gras zum Dachdecken gemeinsam mit



Abb. 17. Im Häuptlingsgehöft:

Alte Frau schabt mit einem Faustkeil das Fleisch von einer getrockneten Rindschaut.

den Männern. Ausschließlich die Frauen bearbeiten die Felle. Zum Abschaben des Fleisches von den gespannten und getrockneten Fellen verwenden sie nie Messer, sondern stets einen Faustkeil (Abb. 17). Sie suchen sich einen handlichen Stein im Feld und schärfen seine Schlagkante mit Hilfe eines europäischen Meißels. — Die Frauen nähen ihre Kleider und Pelzdecken. — Nicht zuletzt holen die Frauen das Wasser mit von der Quelle.

In der Ernährung der Dama überwiegt die Fleischkost. Bei Verträgen mit europäischen Arbeitgebern bedingen sie sich ausreichend Fleisch aus. Das Fleisch wird nicht wie bei manchen Tswana vor dem Kochen in einem Mörser gestampft<sup>33)</sup>.

Die Dama stellen die typische afrikanische Trockenfleischkonserve her: biltong. Sie schneiden sowohl Rindfleisch als auch das Fleisch von Wildebeest-, Hartebeest- und anderen Antilopen in Streifen auf, die an der Luft getrocknet werden.

<sup>33)</sup> Vgl. Lehmann, F. R.: Das Tswana-Dorf auf der Farm Epukiro, S. 90.

Sonstige Hauptnahrung sind Hirsebrei, mit Salz gekocht, und Kaffernbohnen. Im Gegensatz zu den Tswana — die den Hirsebrei ohne Salz kochen — säuern die Dama ihn nicht. (Nach Frau Jensen können Tswana monatelang fast ausschließlich von „Sauerpapp“ leben, ohne Skorbut zu bekommen, wogegen eine entsprechend einseitige Maisbreinahrung ihre Gesundheit schädige.) Sie essen als Zukost zu dem Hirsebrei Fleisch und Eier. Gemüsezukost bilden Melonen und gesammelte Beeren.

Im Store kaufen die Dama Maismehl, um dicken Maisbrei zu kochen, den sie ebenfalls mit Salz würzen.

Aus gekeimter Hirse brauen sie Bier. Zur Bierbereitung wird Zucker, nicht Honig, verwendet. Wilder Honig ist eine Delikatesse, kann aber in Notzeiten auch zu einem wichtigen Nahrungsmittel werden<sup>34</sup>).



Abb. 18. Als Reittiere dienen Esel. Wer zur 70 Kilometer entfernten Bahnstation Gaborones will, freut sich, wenn sich ihm eine Fahrgelegenheit bietet.

Milch wird sowohl sauer wie süß genossen.

Butter wird gegessen, daneben aber auch als Salbe verwendet.

Brot kaufen die Dama im Store.

Termiten und Raupen essen die Dama nicht. (Die Venda in Nordtransvaal schätzen Raupen als Nahrungsmittel sehr.)

Tabak bauen die Dama nicht an. Sie kaufen ihn im Store.

Europäische Waren bezahlen sie im Store mit Rindern, Schafen und Ziegen. Auch Rindshäute und Felle von Schafen, Ziegen, Schakalen usw. verkaufen sie.

Als Reittiere dienen Männern und Frauen Esel (Abb. 18). Manchmal sitzen drei Personen zu gleicher Zeit auf einem Tier. Man reitet zum Store. Kinder reiten vereinzelt zur Schule.

<sup>34</sup>) Hinsichtlich der Herero in Südwest schreibt Vedder, a. a. O., S. 46: Den Bedarf an frischem Gemüse deckte die Feldkost: wildwachsende Früchte, Beeren und Knollengewächse. Einen besonderen Leckerbissen lieferten die wilden Bienen, deren Honig man eifrig suchte, ihn mit Wasser mischte und leidenschaftlich gern trank, bis man von den Nama die Bereitung des stark berauschenden Honigbieres erlernte.



Als Transportmittel dienen von Ochsen gezogene, selbstgebaute Schlitten mit Holzkufen zum Herbeiholen von Holz aus dem Feld und Hirsesäcken vom Acker sowie von Ochsen gezogene Wagen. Mit letzteren werden ebenfalls Feldfrüchte in die Siedlung gebracht. Alfious hat seinen Wagen vor vielen Jahren im indischen Store in Malepolole gekauft.

Wer von den Männern und Frauen zum Witwatersrand will, hat zur Bahnstation Gaberones fast 70 km zu Fuß zurückzulegen. Die Damen versuchen, zufällige Autogelegenheiten vom Store aus auszunutzen, und auch mit uns fuhren mehrere mit (Abb. 18).

Wie die jungen Männer, so zieht es auch die jungen Mädchen nach Johannesburg. Sie sind dort Hausbedienstete. Auch im Protectorat werden die Mädchen von den Europäern gern in Dienst genommen und als besonders gute Waschfrauen geschätzt.

Ihrer Heimat bleiben die auswärts Arbeitenden aber innerlich stets verbunden. Nicht nur die Kontraktarbeiter kehren zurück, auch die anderen kommen von Zeit zu Zeit besuchsweise heim. Zu Begräbnissen eilen Herero und Mbanderuu von weit her herbei.

#### Nachtrag

Während der Drucklegung schrieb der hier mehrfach zitierte Gottlieb Hijakari-jaukua Mutjinde im Januar 1956 seinen Lebenslauf in englischer Sprache nieder. Er ist deshalb interessant, weil er das Schicksal eines Transvaal-Herero der ersten Generation schildert:

Geboren bin ich 1896 in Omaruru als Sohn von Asser Mutjinde. Mein Vater war der Sohn der Schwester des Otjimbingwe-Häuptlings Zacharias Zeraua. Er war Gemeindeältester der Rheinischen Mission in Omaruru. Im Krieg floh ich unter Leuten Michaels und Samuel Mahareros mit meiner Mutter durch die Wüste. Als die Zugochsen zu verdursten drohten, ließen wir die Wagen zurück und flohen zu Fuß weiter. Die Ochsen wurden mitgetrieben, verdursteten aber zum großen Teil. Meine Mutter starb unmittelbar, nachdem wir das Tawanagebiet erreicht hatten. Mein Vater kam nicht ins Betschuanaland-Protectorat, sondern auf dem Seeweg nach Transvaal (vgl. S. 209), wo er in Johannesburg mit dem schon dort befindlichen Häuptling Michael zusammentraf. Vater starb in Germiston. — Meine Jugend verbrachte ich in Groenfontein. Reverend G. Beyer ließ mich eine Sepedi-Schule in Mapela's Location besuchen, wo er mich auch konfirmierte. 1914 schickte mich Reverend Beyer auf das Seminar der Berliner Mission, Botschabelo. Es war eine religiöse Schule der lutherischen Berliner Mission. Ich lernte aber nur wenig englisch, weil das Seminar wegen des Krieges bald geschlossen wurde. (Ich hatte angefragt, wo er sein brauchbares Englisch gelernt habe — die Verf.) 1924 arbeitete ich unter Tage in der Village Deep and Turf Mine und über Tage in der West Rand Consolidated Mine bei Krugersdorp. 1935 heiratete ich. Meine Frau gehört zu den Omaruru-Herero. Sie ist schon in Transvaal geboren. Ihre Eltern waren, wie wir, zu Fuß nach dem Ngamiland geflohen. Kinder haben wir nicht. 1953 war ich in Südwestafrika. Ich begleitete die Leiche Hugos, der in Omaruru beigelegt wurde (vgl. S. 47). Meinen Wohnort habe ich ein paarmal hier in der Gegend gewechselt. Ich wohne jetzt in Witbank/Tvl. Da die Berliner Mission nicht mehr hier arbeitet, habe ich mich der Nederduitse Gereformeerde Sending Kerk angeschlossen. Ich bin Diakon. Einnahmen habe ich aus diesem Amt nicht. Meinen Lebensunterhalt verdiene ich in Ellis Ras durch Arbeit in Mid-week farmers' work. Ich arbeite von 7.30 bis 17.30 Uhr. Sonntags predige ich das Wort des Erlösers für die Herero der Umgegend. Ein Bruder von mir lebt im Betschuanaland-Protectorat. Er war jetzt sehr krank. Aber ich habe ihn gepflegt und in ein Hospital gebracht, und nun hat er sich erholt. Außer den Herero in Transvaal sind mir die Herero in Mahalapye bekannt und die von Ncwe-le-tau, Gabane und Pilane. Von den Hererogruppen, die Du außer Mahalapye im Ngwatoreservat nennst, kenne ich keine.

# Herkunft und Wanderungen der Nicht-Abung-Völker in Lampung

Von  
Friedrich Funke

Mit 12 Abbildungen

Die Bevölkerung der Residensi Lampung, des südlichsten Teiles der Provinz Südsumatra, wurde bisher durchweg als „Lampung“ bezeichnet. Dabei wurden diese Lampung-Völkerstämme, denen meist auch noch die weiter nordwestlich lebende Redjang-Gruppe zugezählt wurde, als eine in Hinsicht auf ihre Kulturgeschichte homogene Masse behandelt. Leider fehlten bisher spezielle Untersuchungen über die Völkerkunde dieses südlichsten Teiles von Sumatra. In mehr oder weniger summarischen Handbüchern wurde lediglich manchmal erwähnt, daß sich eine einzige Gruppe der „Lampung“ von den übrigen ein wenig unterscheidet. Dies sollten die Orang Abung sein, die im Gegensatz zu den Bewohnern des Tieflandes als „bovenlander“, Bergbewohner, gekennzeichnet wurden.

In Wirklichkeit gibt es heute in Lampung keine Bergbewohner mehr. Die Orang Abung, ein Volk, das sich bis heute die typischen Merkmale der mittleren Kulturschicht bewahrt hat, lebt seit Jahrhunderten im weiten Tiefland von Nord- und Mittel-Lampung.

Die übrigen Stämme des Tieflandes aber gliedern sich eindeutig in zwei große Gruppen, von denen die eine entlang der Südküste siedelt und die Hochfläche von Liwa-Kenali südöstlich des Ranau-Meeres bevölkert. Es sind die Paminggir-Stämme, Sawah-Reisbauern, die ihrem kulturellen Habitus entsprechend zur jungmalaiischen Hochkulturschicht zu zählen sind. Sie waren vor etwa sechs Jahrhunderten die bewegende Kraft, die alle autochthonen Volksstämme von Lampung in Bewegung gebracht hat.

Die Altbevölkerung der Tiefebene des Ostens sind die heutigen Pubian-Stämme, die sich in der Zange zwischen den progressiven Paminggir im Süden und den in der nördlichen Ebene lebenden Orang Abung in neuerer Zeit auf ein relativ kleines Gebiet im zentralen und westlichen Mittel-Lampung zusammengedrängt finden.

Darüber hinaus dringen in neuerer Zeit große Gruppen von Fremden in Lampung ein, die sich vornehmlich in dem vor Jahrhunderten von den Orang Abung aufgegebenen Bergland zwischen dem Ranau-Meer im Norden, der Semangka-Bai im Süden, der Küstenregion von Kroë im Westen und dem weiten Tiefland im Osten ansiedeln. Es sind malaiische Volksgruppen, die aus der Gegend von Palembang oder aus den nördlich gelegenen Gebieten von Lahat und Baturadja stammen.

Daneben wandern besonders seit 1950 große Massen von Javanen in Lampung ein, die heute bereits die Gesamtzahl von über 100 000, das ist etwa ein Sechstel der Gesamtbevölkerung von Lampung, ausmachen.

Die Aufgabe dieser Abhandlung ist eine analytische Untersuchung über die Herkunft der verschiedenen Volksgruppen von Lampung sowie über die Wanderungen und Verschiebungen, die zur Entstehung der gegenwärtigen Situation geführt haben. Dabei bleiben die neunzehn Stämme der Orang Abung unberücksichtigt, deren Geschichte der Gegenstand einer speziellen Abhandlung ist, deren Veröffentlichung in größerem Rahmen zur Zeit vorbereitet wird.

### 1. Abstammungsmythen der Lampung-Völker

Es erscheint als erforderlich für das Verständnis der gegenwärtigen Verteilung der Volksgruppen von Lampung, zunächst einmal die Herkunft und den Verlauf der Ausbreitung der Paminggir-Stämme des Küstengebietes zu untersuchen.

Mannigfaltig sind die Legenden über die Abstammung der Paminggir. Eine Gruppe von Mythen leitet alle Lampunger ohne Unterschied von einem einzigen Ahnen ab. Dieser Stammvater aller Lampunger war bald ein Drache, der die Südküste von Sumatra fliegend erreichte, bald eine Schlange, die an der Meeresküste landete. Schlange und Drache legten nach ihrer Ankunft zahlreiche Eier, aus denen sich die Stammväter der verschiedenen Völkerstämme entwickelt haben sollen.

Eine andere Erzählung der Einheimischen gibt an, daß der Stammvater aller Lampunger ein Mann namens Lampung gewesen sei, der wiederum ein Bruder von Madjapahit und Sunda war. Diese Version ist eine sehr deutliche Zweckdichtung, die lediglich erfunden wurde, um die Gleichwertigkeit des südsumatranischen Landes mit den großen Reichen von Zentral- und Westjava zu beweisen. Nach dem gleichen Bericht soll Minak Paduka Begeduh, der große Heros der Orang Abung, ein Sohn von Lampung gewesen sein.

Eine andere Form der Abstammungsmythe von jenem Lampung verdient in ihren Einzelheiten eine eingehendere Betrachtung. Diese Version ist bereits früher aufgezeichnet worden<sup>1)</sup>. Ein gewisser Wallibollah soll einst, vom asiatischen Festland herkommend, an der Küste von Westsumatra gelandet sein. Für die Seefahrt benutzte er ein aus weißem Tuch zusammengestelltes Fahrzeug. Von einem Geist, der den Namen Radja Prie trug, wurde dem Ankömmling der Titel Radja Jsihandan verliehen. Jsihandan heiratete dann zwei südsumatranische Frauen. Die eine gebar ihm einen Sohn, der aber bereits als kleines Kind beim Bade im Fluß in der Nähe von Pagar Rudjung an der Westküste durch einen Schlangenbiß getötet wurde. Die zweite Frau brachte eine Tochter zur Welt, die aber den Geist Prie zum Vater hatte. Jsihandan adoptierte jedoch diese Tochter. Als sie herangewachsen war, ließ sie sich mit einem Geist ein, dem sie einen Sohn gebar. Jsihandan ließ das Kind ins Meer werfen. Ein von dem Geist Prie gesandter Adler jedoch zog das Kind aus dem Wasser und brachte es auf einen hohen Berg. Unter dem Namen Sabatang wuchs der Knabe dort heran. Später suchte er als frommer Einsiedler seinen Geburtsplatz auf, um sich dort anzusiedeln. Von hier aus unternahm er weite Reisen. Auf einer solchen Reise schuf er den Regenbogen aus dem Kiel seines Bootes, auf einer anderen blieb die Insel Banka als Spur seiner Gebete zurück. Von einer Frau, die seine Base, mithin ein anderes Enkelkind des Geistes Radja Prie war, erhielt er sieben Kinder, von denen aber nur eins am Leben blieb. Dies war Si Lampung, der später den Namen Umpu Serinting führte. Si Lampung wurde nach dieser Erzählung so alt, daß er noch eine sehr große Zahl von Enkel- und Urenkelkindern sehen konnte. Diese Nachfahren wurden dann die Stammväter der zahlreichen Volksstämme des Lampung-Distriktes. Während sich dieses Geschehen an der Westküste von Sumatra zugetragen hatte, wanderten dann die Nachkommen von Si Lampung erst in das Gebiet der heutigen Residensi Lampung ein. Diejenigen Stämme, die zuerst nach Süden gewandert sind, haben demnach das größte Ansehen unter den Lampung-Völkern zu beanspruchen.

Betrachten wir die Einzelheiten dieser Erzählung, so bleibt leider nicht sehr viel übrig, was für die Kulturgeschichte von Bedeutung wäre. In jenem Walli-Ollah haben wir wohl lediglich einen Wali Allah, einen Vertreter, Statthalter Allahs, und damit einen islamitischen Apostel zu sehen. Der später von

1) J. H. Tobias, *De Lampongs*. De Nederlandsche Hermes. Amsterdam, 5e Jahrj., 1830, Nr. 7. S. 14 fg



ihm geführte Name Jsihandan ist ohne Zweifel die entstellte Form eines indischen Namens. Die zweimalige, offensichtlich nicht ganz freiwillige Verbindung mit einem autochthonen Geist kann als allegorische Darstellung der Verbindung angesehen werden, die zwischen der neuen Lehre und den alten Mächten des Landes hergestellt wurde. Die Persönlichkeit des Sabatang, oder Nakoda Raden Pahawang, wie er auch genannt wurde, ist eine in der javanischen Mythologie nicht unbekannte heldische Seefahrgestalt. Hier scheint sich die Erzählung mit einem anderen Sagenkreis zu berühren, von dem sie damit gewissermaßen ihre Sanktionierung erfährt. Beachtlich erscheint lediglich die am Schluß gemachte Bemerkung, daß erst die Nachfahren von Si Lampung in den heutigen Lampung-Distrikt von Norden her eingewandert seien, und der Umstand, daß Minangkabau (Pagarudjung) im Zusammenhang mit der Herkunft der Lampunger genannt wird. Ähnliches wird uns später noch mehrfach berichtet werden.

Es ist ersichtlich, daß alle diese Legenden über den Ursprung der Lampung-Stämme für eine ins einzelne gehende kulturgeschichtliche Betrachtung keine große Bedeutung haben. Es handelt sich offensichtlich um späte Konstruktionen, die mehr oder weniger darauf hinzielen, ein Alibi im Sinne der hochkulturellen islamitischen oder javanischen Überlieferungen zu schaffen. Um Licht in jene dunklen Zeiten vor Beginn der für die Lampungs im politischen und kulturellen Sinne historischen Epoche zu bringen, müssen jene zweckdienlichen Erzählungen unberücksichtigt bleiben. Damit soll in keiner Weise die hervorragende Bedeutung der Mythen und Legenden für die Aufhellung jener dunklen Epoche in der Kulturgeschichte der Lampungs bestritten werden. Es erscheint aber als notwendig, das zuverlässigere Bereich der lokalen Überlieferungen und der durch den Adat gesicherten Stammestraditionen aufzusuchen und hier nach brauchbarem Material Ausschau zu halten. Jedenfalls habe ich auf diesem Gebiet sehr interessante und wichtige Fakten gefunden, die es heute ermöglichen, im Zusammenhang mit den megalithischen Entdeckungen in der Urheimat der Orang Abung, den Überlieferungen dieses Volkes und der benachbarten Paminggir-Stämme ein einheitliches und zugleich kulturgeschichtlich eindeutiges Bild der frühen Geschichte des gesamten Lampung-Gebietes zu entwerfen.

Gehen wir von der bisher gültigen Einteilung der Lampung-Völker aus — die lediglich auf einem geringfügigen Unterschied in sprachlicher Hinsicht basierte —, so müssen wir uns nun der Betrachtung der sogenannten Paminggir-Gruppe in den südlichsten Küstenregionen und schließlich jener als Pubian bezeichneten Stammesgruppe im zentralen Lampung zuwenden. Nur diese beiden Gruppen und die Orang-Abung-Stämme im Norden sind für die Kulturgeschichte von Lampung von Bedeutung, da es sich bei den Rebang- und Oganmalaiischen Margas wie auch bei den javanischen Transmigranten in Lampung um mehr oder weniger rezente Volkstumsverschiebungen und -wanderungen handelt, die für die Kulturgeschichte des Lampung-Distriktes noch keine Bedeutung besitzen.

## 2. Die Ausbreitung der Paminggir-Stämme

Betrachten wir zunächst einmal die Bewohner der südwestlichen Küstenregion von Lampung, die Orang Semangka.

Meine Nachforschungen nach der Herkunft der Semangka-Bevölkerung ergaben, daß in den befragten Dörfern am Nordufer der Semangka-Bai die Legende verbreitet ist, die Bewohner der Ebene und der Küstenregionen der Bucht seien Nachkommen von vier Prinzen aus Minangkabau. Diese Abstammungsmythe, die offenbar im gesamten Semangka-Distrikt verbreitet zu sein scheint, hat offensichtlich ihren Niederschlag in einem angeblich sehr alten Dokument gefunden, das der Kontrolleur J. Jongejans von der niederländischen Kolonialverwaltung zu Anfang des Jahrhunderts in Kota Agung einsehen

konnte. Als ich mich im Jahre 1953 in Kota Agung aufhielt, konnte ich nichts über diesen Text erfahren. Da sich sein Inhalt jedoch im wesentlichen mit dem deckt, was ich bei meinen Nachforschungen feststellen konnte, besteht keine Veranlassung, an der Glaubwürdigkeit des von Jongejans abgeschrieben und später veröffentlichten<sup>2)</sup> malaiischen Textes zu zweifeln.

Es handelte sich anscheinend um einen auf Rindenstoff mit arabischen Schriftzeichen in malaiischer Sprache aufgezeichneten Text. Das Dokument befand sich im Besitz eines einheimischen Dorfvorstehers. Wahrscheinlich ist es inzwischen in ein holländisches Museum gelangt.

Über dem eigentlichen Text stand das Siegel des Sultans Sri Maharadja Alip von Minangkabau. Das Schriftstück selbst berichtet dann von einem Ratu Hadji von Pagarudjung (Minangkabau), dessen Sohn Ratu Karatun mit dem Beinamen Ratu Pujang Tuan di Lampung einst die Heimat Minangkabau verlassen und sich im Süden, anscheinend im Gebiet von Benkulen, niedergelassen habe. Dieser Ratu Karatun seinerseits hatte vier Söhne, die im Gebiet von Kroë siedelten. Da die vier „Prinzen“ dauernd miteinander um den Vorrang stritten, wurde schließlich vom Sultan von Minangkabau eine Abordnung unter Raja Sakti und Tuanku Maharadja Lila nach Kroë entsandt. Diese beiden Gesandten sollen nahe Verwandte des Herrschers von Minangkabau gewesen sein. Es gelang ihnen, den Streit der Prinzen zu schlichten. Die vier feindlichen Brüder schworen, daß „bis auf ihre Nachfahren“ Ruhe und Friede herrschen solle. Diese Ereignisse sollen nach dem Dokument im Jahre 214 geschehen sein.

Diese zeitliche Angabe kann auf keinen Fall stimmen. Leider ist es nicht möglich, den Rindenstoff im Original nachzuprüfen. Würde es anstatt „Caka 214“ heißen „Caka 1214“, so ergäbe sich daraus nach abendländischer Zeitrechnung das Jahr 1292. Dann hätte sich die Vertreibung der Orang Abung aus dem Hochland um 1300 n. Chr. vollzogen. Bis zum Auftreten des Minak Paduka Begeguh wären dann noch fast 150 Jahre vergangen, also etwa fünf Generationen. Diese Zeit wäre auch als ausreichend anzusehen für den völligen Auszug sämtlicher Abung-Sippen aus dem zentralen Bergland. In diesem Falle hätten wir also den Anschluß an den aus der Besiedlungsgeschichte des Tieflandes durch den Nunjai-Stamm und aus der Kuassa-Tafel dieses Stammes errechneten Zeitabschnitt gefunden.

Sollte diese korrigierte Zeitangabe stimmen, so betraten die Minangkabauer Kolonisten das Hochland erst mehr als 150 Jahre später, nachdem der Batu Tulis bei Kampung Bawang von hinduistischen Palembangern gesetzt worden war, die längst wieder nach einem kurzen Gastspiel das Bergland verlassen hatten.

Eine etwas abweichende Version dieser Sage hat Helfrich<sup>3)</sup> während seiner Amtszeit als Resident von Benkulen aufgezeichnet. Demnach sollten von jenen vier Prinzen nur zwei aus Pagarudjung stammen, während die beiden anderen Fürstensöhne aus Bantam gewesen sein sollen. Dies ist offenbar als eine spätere Konstruktion anzusehen. Wie schon früher aufgezeigt wurde, wurde bei allen Lampung-Stämmen, selbst bei den Orang Abung, zu allen Zeiten das Bestreben groß, genealogische Linien irgendwie mit dem Herrscherhaus von Bantam in Verbindung zu bringen.

Nach der von Helfrich vernommenen Überlieferung sollen sich die Sippen der vier Prinzen zuerst südlich der Abhänge des 2230 m hohen Gunung Pesagi niedergelassen haben, im Gebiet des heutigen Ortes Bawei, etwa 20 km Luftlinie vom Ufer des Ranau-Meeres entfernt.

Die unmittelbaren Nachfahren der vier Prinzen sollen jeweils in der ältesten Linie den Titel Paksi, d. h. Prinz, führen. Noch heute spielt dieser Titel

<sup>2)</sup> J. Jongejans, Een en ander over Semangka, T. B. G., LVIII, 1919, S. 229 fg.

<sup>3)</sup> O. L. Helfrich, Bijdrage tot de geographische, geologische en ethnographische kennis der afdeeling Kroë. Bijdragen, 1889, S. 513—632.



eine Rolle im System der Ehrenränge im südlichsten Küstengebiet von Lampung. Die Nachfahren der jüngeren Söhne tragen seitdem den heute gebräuchlichen Titel Batin.

Ob der noch heute beliebte Semangka-Tanz Tari Batin zu diesem mythischen Geschehen in Beziehung steht, läßt sich nicht mehr feststellen. Ich selbst wohnte einer mehrstündigen Aufführung des Tari Batin im Kampung Negeri Ratu in der südlichen Ebene bei. Der Tanz wurde gefilmt und auf Tonband aufgenommen. Es ist jedoch unmöglich, aus der statischen Darbietung dieses Tanzes eine Beziehung zu dem berichteten sagenhaften Geschehen herzustellen. Ein festlich gekleidetes junges Mädchen und ein ebenso angezogener Jüngling tanzen und sitzen abwechselnd nieder. Das Mädchen bewegt unter eintöniger Begleitung zweier Gongs Arme, Hände und Finger. Beine und Füße bleiben unbeweglich. Der junge Mann bewegt darüber hinaus lediglich die unteren Extremitäten, ohne dabei aber seinen Standplatz aufzugeben. — Lediglich der Name dieses Tanzes zeigt die Beziehung zu dem Geschehen, von dem uns das Rindenstoffdokument berichtet.

Später sollen die vier Prinzen mitsamt ihren Angehörigen aus dem Gebiet von Kroë verjagt worden sein. Diese Familien ließen sich jetzt nieder in den Gegenden von Kenali, Batu Berak, Sukau und Kembahang. Von diesen vier Prinzen des Hochlandes leiten wiederum nach dem zitierten Dokument die heutigen Bewohner von Semangka ihre Herkunft ab. Vom Prinzen von Kenali soll die Bevölkerung von Belungu abstammen, vom Prinzen von Batu Berak die von Benawang. Die Bewohner des Tales vom Wai Belu leiten ihre Abstammung vom Prinzen von Sukau her, und die des Kampung Padang Ratu will vom Prinzen von Kembahang abstammen. Eine fünfte Bevölkerungsgruppe, die einstigen Ansiedler von Wai Baringin, im Nordosten der Semangka-Ebene, will schließlich von Maharadja Lila, dem mythischen Abgesandten des Herrschers von Minangkabau, abstammen.

Der Text berichtet weiter, daß zur Zeit des westjavanischen Sultans Mulana Hasanuddin die ersten Lampunger nach Bantam in Java gereist seien, wo sie Ehrentitel erhalten hätten. Dieser Bantam-Sultan ist, wie wir wissen, gegen 1570 n. Chr. gestorben.

Eine andere Form der Geschichte von den vier Prinzen hat Westenek<sup>4)</sup> im bergigen Hinterland von Kroë aufgezeichnet. Die Stammväter der vier Stämme waren demnach sämtlich „anak radja (d. h. Königskinder) von Pagar



Abb. 1. Mädchen der Semangka-Paminggir im Festschmuck des TARI BATIN Negeri Ratu.

<sup>4)</sup> L. C. Westenek, Aanteekeningen voor: Opstellen over Bengkoeloe. Not. Bat. Gen., LIV, afl. 2 1916, Bijl. II, p. 69—70.



Rujung". Die vier Stämme — Nachkommen der Prinzen — stiegen danach vom Gipfel des Gunung Pesagi hinab in das fruchtbare Land „Balik Bukit“. Damit ist das Hochland südöstlich des Ranau-Meeress gemeint. Dort sollen sie die Ureinwohner vertrieben haben, von denen allorts merkwürdige Steine und Befestigungsanlagen zurückgeblieben sein sollen. Erst als diese Ureinwohner sämtlich vertrieben waren, ließen sich die Nachkommen der vier Prinzen in den Gebieten Kenali, Batu Berak, Kembahang und Sukau nieder.

Die in dem Rindenstoffdokument behandelten Vorgänge, die mir, wie schon berichtet, von der Semangka-Bevölkerung auch persönlich erzählt wurden, sind für die Geschichte der frühen Besiedlung des westlichen Paminggir-Gebietes von größter Bedeutung. Lassen wir die sprachlichen Gegebenheiten, die bisher für die kulturhistorische Einteilung von Lampung als richtungsweisend betrachtet wurden, einmal außer acht, so ergibt sich zunächst aus dem Inhalt des von Jongejans abgeschriebenen Dokumentes sowohl wie aus meinen eigenen Erfahrungen völlige Übereinstimmung hinsichtlich der Legenden über die Abstammung der Semangka-Bevölkerung. Unabhängig von Jongejans und von meinen eigenen Erhebungen hat der ehemalige Resident Westenek in seinen „Opstellen over Bengkoeloe“<sup>5)</sup> ebenfalls die Traditionen der Bevölkerung des Hinterlandes von Kroë erwähnt, nach denen vier Prinzen aus Minangkabau die Stammväter der späteren Bewohner von Kenali, Batu Berak, Sukau und Kembahang gewesen sein sollen.

Dieser Abstammungsmythos läßt folgende Schlüsse zu. Selbst wenn wir die Abstammung von Prinzen aus Minangkabau lediglich als eine beliebte Zutat post rem ansehen, die ja in ähnlicher Form auch von anderen Lampungern konstruiert wurde, so bleibt nach meiner Ansicht immer noch ein Kern von schlüssigen Tatsachen übrig. Dazu gehört die Besiedlung der südwestlichen Küstenregion von Sumatra, eben des Bezirks von Kroë aus nördlich davon gelegenen Regionen, möglicherweise unmittelbar aus dem Hochkulturgebiet von Minangkabau. Die Erwähnung des damaligen Herrschers von Minangkabau und die Angabe des Jahres, in der die Schlichtungskommission nach Kroë entsandt wurde, können bei kritischer Betrachtung als spätere, ausschmückende Zutaten angesehen werden.

Die uns aus dieser frühen, historischen Zeit von Sumatra bekannten Tatsachen sprechen auch gegen diese Datierung. Es ist bekannt, daß Pagarudjung, das Zentrum des Kaiserreiches von Minangkabau, nach dem Fall von Srividjaja, dem malaiischen Großreich von Palembang, eine Zeitlang zum politischen Schwerpunkt von Sumatra wurde. Das gesamte Lampung-Gebiet, ja die Westküste von Sumatra gehörten bis hinauf zur Höhe der heutigen Stadt Benkulen zum unmittelbaren Einflußbereich von Srividjaja. Die Kolonisierung des Kroë-Distriktes von Minangkabau und erst recht die Entscheidung einer Schlichtungskommission nach dort kann aber erst erfolgt sein, als das mächtige Reich von Palembang verschwunden war oder wenigstens seinen Einfluß über Lampung verloren hatte. Da es für die Datierung der Minangkabauschen Kolonisation von Kroë und damit auch für die Vertreibung der Orang Abung aus dem Hochlande Sekala Berak von großer Bedeutung ist, muß versucht werden, diese Vorgänge möglichst exakt auf die historischen Daten der sumatranischen Geschichte abzustimmen.

Es geht also zunächst darum, einmal festzustellen, wann der Einfluß des Reiches Srividjaja über Lampung aufhörte zu bestehen. Es ist sehr schwer, auf Grund der heute bekannten Quellen dafür ein bestimmtes Jahr anzugeben. Noch im Jahre 1178 bestätigt uns ein chinesischer Bericht<sup>6)</sup>, daß „von allen fremden (d. h. nicht-chinesischen) Ländern, die großen Reichtum besitzen, das Reich der Araber (das Kalifat von Bagdad) von keinem übertroffen werde.

<sup>5)</sup> Westenek, Aantcekeningen, 58—79.

<sup>6)</sup> H. J. de Graaf, Geschiedenis van Indonesië, s'Gravenhage-Bandung, 1949, S. 53.

Danach folgt Java (das Reich Kediri) und als drittes das Reich Srividjaja." — Als im Jahre 1292 Marco Polo Nordsumatra besuchte, stand schon das Reich Melaju als größter Machtfaktor an Stelle des alten Srividjaja. Aus dem Jahre 1375 berichten schließlich bereits Urkunden von den mahayana-buddhistischen Übungen des Herrschers von Miningkabau, der in Pagarudjung residierte.

Wenn auch diese historischen Daten noch sehr große Zeiträume umfassen, so können wir doch annähernd daraus ablesen, wann der Rückgang des Reiches Srividjaja jenen Grad erreicht hatte, daß Minangkabau im Lampung-Gebiet als Nachfolger des großen Reiches von Palembang auftreten konnte. Die in dem Rindenstoffdokument von Semangka geschilderten Ereignisse müssen sich demnach in der Zeit nach 1178 zugetragen haben. So könnte in der Zeit zwischen 1200 und 1400 die Verdrängung der Orang Abung durch jene vom Tiefland von Kroë heraufziehenden Minangkabau-Kolonisten, die Ur-Paminggir, erfolgt sein. Kurz nach 1400 müssen wir, wie schon dargelegt wurde, die Tätigkeit des Minak Paduka Begeduh ansetzen, zu dessen Lebzeiten die Masse der Abung sich schon am jenseitigen, östlichen Hang des Gebirges fand.

Folgen wir nun aber wieder dem Text von Semangka.

Die vier kaiserlichen Prinzen und der Maharadja Lila sind eben die mythischen Stammesheroen der fünf Volksstämme, die entweder nach dem Abzug der Orang Abung aus deren Urheimat Sekala Berak — denn das ist das neue Siedlungsgebiet der Prinzen um Kenali und Batu Berak — oder aber im siegreichen Kampf mit den Abung in das Hochland von Kenali einrückten. Wesentlich ist dabei, daß die Besiedlung dieses Gebietes um Kenali, des einstigen Sekala Berak, offenbar in den ersten Jahrhunderten nach der Jahrtausendwende von der Küste von Kroë aus erfolgt ist. Die von Minangkabau entsandte Kommission zur Schlichtung des Bruderstreites in Kroë bestand nach dem Text aus Angehörigen des herrschenden Hauses. Auch die Prinzen selbst waren königlicher Abkunft. So ist dieses Geschehen gleichsam in die höchste Ebene hineinverlegt. Wollen wir auch hier wieder kritisch sein, so müssen wir aber wenigstens zugeben, daß sich in dieser Darstellung die einstige politische Abhängigkeit des Küstengebietes von Kroë von Minangkabau ausdrückt. Die Basis dieser Abhängigkeit wird eben der Umstand gewesen sein, daß es sich um ein Siedlungsgebiet von Minangkabauer Kolonisten gehandelt hat.

Schließlich ist die Bildung der fünf Semangka-Stämme und deren Landnahme im eigentlichen Semangka-Bezirk durch die präzise Angabe der einzelnen Siedlungsgebiete belegt. Zwar sind die meisten der in dem Text genannten Ortschaften durch die Krakatau-Katastrophe von 1883 vom Erdboden verschwunden; aber das Wissen um diese Ortschaften und ihre Namen ist doch im Gedächtnis der Einheimischen wach geblieben. Es gelang mir doch selbst noch im Jahre 1953, den letzten Überlebenden der Katastrophe aus dem verschwundenen Ort Benawang zu sprechen. Die Aufzeichnungen der holländischen Kolonialbeamten über Semangka stammen erst aus der Zeit nach 1883. — Der Ort Belungu oder auch Bulungu, in dem sich die Nachkommen des Paksi von Kenali niedergelassen haben sollen, lag einst unmittelbar am Südfuß des gewaltigen Tanggamus, genau südlich unter dem Gipfel des Vulkans an dem Wege vom Gisting-Paß zum Ufer der Semangka-Bai. Der Ort ist ebenfalls verschwunden. In der Nähe dieses Platzes befindet sich heute der aus wenigen Häusern bestehende Kampung Kagungan. — Die Sippe des Prinzen von Batu Berak siedelte in dem schon genannten Benawang, das bis 1883 in der Nähe der Mündung des Wai Semangka in die Bai lag. Heute ist dieser Küstenstreifen durch Moräste unzugänglich geworden. Die Überlebenden von Benawang haben sich nach dem Katastrophenjahr fast sämtlich in dem neu angelegten Kota Agung niedergelassen. — Der aus Sukau ausgewanderte Stamm soll sich



am Wai Belu angesiedelt haben, der westlich vom Tanggamus aus dem Gebirge herab in die Semangka-Ebene fließt. Im Gebiet des Wai Belu besteht heute nur noch der Kampung Ulu Belu. Es ist gut möglich, daß der Bezirk des Wai Belu bereits in alter Zeit durch die Streifzüge der ehemaligen Abung-Kopfgänger, deren Wohngebiet unmittelbar oberhalb des heutigen Kampung Ulu Belu begann, verheert worden ist. Die Anwohner des Wai Belu haben sich daraufhin jedenfalls nach und nach aus dem bereits etwa 500 m über der Semangka-Ebene gelegenen Belu-Distrikt zurückgezogen, so daß heute nur noch der eine Kampung bewohnt wird, während alle übrigen Angehörigen des Stammes Paksi Sukau jetzt unten in der Ebene leben. — Die Nachkommen des Paksi von Kembahang haben sich nach ihrer Abwanderung aus dem nördlichen Gebirge schließlich in der zentralen Semangka-Ebene niedergelassen, in der Landschaft Ngarip, deren Mittelpunkt der noch heute bestehende Kampung Padang Ratu ist.



Abb. 2. Wohnhäuser der südwestlichen Paminggir, zwischen Kota Agung und Talangpadang.

Die fünfte Stammesgruppe, die ihre Herkunft von Maharadja Lila, dem Abgesandten des Kaisers von Minangkabau ableitet, hat sich nach ihrer Einwanderung in den Semangka-Distrikt in der Nordwestecke der Semangka-Bai in der Gegend des Wai Brunai niedergelassen. Der Hauptkampung des Stammes war Brunai. Dieser Ort ist dann später, während der Zeit der wirtschaftlichen Abhängigkeit des gesamten Lampung-Distriktes von Bantam, der Sitz des bantamschen Agenten gewesen. Dieser Agent hat offenbar niemals die Stellung eines Statthalters innegehabt, was auch die Überlieferung der Semangka-Leute bestätigt. Wenn sich die Bewohner von Brunai als die vornehmsten Orang Semangka betrachteten, so hat das wohl seinen Grund einmal in der mythischen Abkunft von Maharadja Lila, dem nahen Verwandten des Herrschers von Minangkabau, zum anderen wohl auch in der Bedeutung ihres neuen Wohnsitzes in Semangka, der wohl bis zu seiner Vernichtung im Jahre 1883 der bedeutendste Seehafen der Bai gewesen ist. Der vollständige Name Brunei Tandjung Baringin kann einmal wörtlich übersetzt werden als „Brunai, Hafen des großen Waringin“. In diesem Falle ist anzunehmen, daß der Hafen als Wahrzeichen einen solchen Waringin-Baum besessen hat, wie man ja in ganz Indonesien noch heute solche uralten und gewaltigen Bäume antreffen kann. Es ist aber auch möglich, daß der Waringin in diesem Namen lediglich als Symbol der Unveränderlichkeit und Ewigkeit genannt worden ist. Dann würde der Name soviel bedeuten wie „Brunai, der Hafen der Ewigkeit“. Jeden-



falls war die Lage des einstigen Brunai unmittelbar unterhalb der Einmündung des Wai Semangka in die Meeresbucht sehr günstig. Unmittelbar hinter dem Ort, an dem sich einst Hafen und Siedlung befanden, steigt die hohe Bergkette der südlichsten Ausläufer des großen Barrisan-Gebirges empor. Aus dem Gebirge kommt ein kleines Flößchen, der Wai Brunai, herab, welcher offenbar einst die Siedlung unmittelbar mit frischem Trinkwasser versorgen konnte. Wenn man am Strande von Kota Agung steht und blickt über die Semangka-Bai hinüber zu der Küstenstrecke, auf der sich einst Brunai befand, so werden einem die Vorzüge des Ortes recht deutlich. Es ist deshalb verständlich, daß sich die Bewohner von Brunai als die Vornehmsten von Semangka fühlten.

Der letzte Teil des Rindenstoffdokumentes von Kota Agung berichtet schließlich, daß sich die ursprünglich vier bzw. fünf Stammesgruppen später in fünfzehn Margas unterteilt hätten, die jeweils von einem Bandar geleitet worden seien. Die Namen dieser fünfzehn Stämme von Semangka werden uns genannt als: Kalumhajan, Napal, Pertiwi, Putih, Badak, Limau, Buei Turgak, Buei Njata, Kalungu, Talagening, Pekon Balak, Sanggi, Radja Base, Wai Kerab und Betung. Diese Stämme sind, wie ich feststellen konnte, durchweg nach Lokalitäten benannt.

Diese Betrachtung der Stammes- und Abstammungsmythen der Bewohner von Semangka zeigt eindeutig, daß diese westliche Gruppe der Paminggir-Bevölkerung von Lampung einst von dem Bergland südöstlich des Ranau-Meeres, dem nördlichen Teile von Sekala Berak aus, in den Semangka-Distrikt eingewandert ist. Aber auch dieses gebirgige Sekala Berak ist nicht als das Ursprungsland der Orang Semangka anzusehen. Vielmehr berichten uns die Erzählungen, daß einst das Gebiet von Kenali, Batu Berak, Sukau und Kembahang wiederum vom Küstenland von Kroë aus besiedelt wurde. Die Küste von Kroë aber wurde in dieser ältesten Zeit bewohnt von Siedlern, die aus Minangkabau stammten, dem Hochkulturzentrum an der mittleren sumatranischen Westküste. Das Gebiet von Kroë hat deshalb auch in dieser ältesten Zeit politisch zu Minangkabau gehört. Der oben behandelte Rindenstofftext erwähnt übrigens auch, daß jenes südlichste Küstengebiet von Sumatra, von Minangkabau aus gesehen, wie ein „auf dem Wasser treibender“ Berg anzuschauen sei, was wörtlich als „lampung“ bezeichnet wird. Auch dieser heute allgemein gebräuchliche Name für die gesamte Südspitze von Sumatra kann als ein Beweis für die engen Beziehungen zwischen Minangkabau und dem Lebensraum der Paminggir-Völker angesehen werden. Ich selbst muß zwar aus eigener Anschauung dazu feststellen, daß bei der Überfahrt von Westjava über die Sundastraße nach Südsumatra dem Besucher zunächst der gewaltige Radja Basa am Südkap von Südsumatra „wie auf dem Meere treibend“ am Horizont auftaucht. Sechsmal bin ich selbst über die Sundastraße gefahren, und jedesmal habe ich an die Bezeichnung „lampung“ gedacht. Es wäre deshalb durchaus möglich, daß der Name Lampung dem südlichen Sumatra von den überfahrenden Javanen, vielleicht in der Zeit der engen wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Bantam und Südsumatra, gegeben worden sei. Doch hätten die Javanen, von deren Perspektive aus gesehen Südsumatra „wie auf dem Wasser treibend“ erschienen sein mag, gewiß nicht das malaiische Wort Lampung für jenes Land gebraucht, sondern hätten sich eines eigenen, javanischen Wortes bedient. Ferner dürfte ein weiterer Beweis für den sumatranischen Ursprung des Namens Lampung eben die Erwähnung in jenem alten Rindenstoffdokument von Kota Agung sein.

Während meines Aufenthaltes im Gebiet südöstlich des Ranau-Meeres, dem Hochland von Kenali, dem nördlichen Teile des einstigen Sekala Berak, war es mir möglich, Einzelheiten aus der Überlieferung der heutigen Bewohner zu sammeln, die jetzt als weitere Beweise für die engen kulturgeschichtlichen

Zusammenhänge zwischen diesen Menschen und der westlichen Gruppe der Paminggir im Süden an der Semangka-Bai angesehen werden können.

Bevor ich auf diese Einzelheiten der Überlieferung der heutigen Bevölkerung von Kenali eingehe, ist es erforderlich, einen Blick auf die Beschaffenheit des Landes zu werfen, das zwischen der Semangka-Ebene und dem Raume Kenali liegt. Die Entfernung vom Ufer der Bai von Semangka im Süden bis Kenali beträgt etwa 120 bis 130 km. Früher bestand ein Fußpfad, der von Kota Agung 30 km lang durch die Ebene führte und bei dem kleinen Kampung Banding auf den Wai Semangka stieß. Am Ufer des Flusses entlang führte ein Pfad weiter nach Nordwesten, um nach weiteren 30 km unwegsamer Strecke, auf der das Gebirge beiderseitig bis dicht an den Fluß herangreift, das Sumpfgebiet am mittleren Wai Semangka zu erreichen. Im weiten Bogen führte der Pfad dann östlich und nördlich etwa 25 km lang um die Sümpfe herum, einige kleine Kampungs berührend. Dann führte er, stark ansteigend, in nordwestlicher Richtung in die Urwaldberge hinein, um dann nach abermals 30 km das Hochland von Kenali zu erreichen. Im Jahre 1953 war dieser Fußpfad in seiner gesamten Länge unpassierbar geworden. Doch die Verbindung zwischen der südlichen Ebene und dem Hochland von Kenali ist erst seit kurzer Zeit unterbrochen. Obwohl es sich nur um einen Fußpfad handelte, gab es früher zwischen der Semangka-Ebene und dem Kenali-Gebiet drei Pasangrahans, öffentliche Rasthäuser. Das erste lag am oberen Ende der Ebene in dem kleinen Ort Sangi, das zweite am nördlichen Zipfel der Sümpfe des mittleren Wai Semangka im Kampung Negeri und das dritte schließlich in den unwegsamen Bergen am oberen Semangka-Fluß in dem Weiler Kubutengah. Der Name dieser kleinen Ortschaft bedeutet übrigens „die in der Mitte liegende Schanze, Befestigung“. Auch in diesem Namen drückt sich die Eigenschaft der an sich unbedeutenden Siedlung als verbindendes Glied zwischen dem oberen Semangka-Distrikt und dem Gebiet von Kenali aus. Kubutengah liegt nämlich genau mittwegs zwischen den genannten beiden Regionen.

Die Betrachtung der geographischen und floristischen Gegebenheiten im westlichen Teile von Südsumatra zeigt auch die Grundlagen für die oben erwähnten Mythen der Bevölkerung.

Das natürliche Hinterland von Kroë ist das Hochland südöstlich des Ranau-Meeress. Dort erstreckt sich zwischen den Ortschaften Negarabatin und Gedungasin im Westen, die heute zu der großen Ortschaft Liwa zusammengefaßt wurden, und den Orten Kenali und Dusunbaru im Osten ein etwa 30 km weites Hochland, das etwa 600 m über dem Niveau von Kroë liegt. Ein Kranz von 1300 bis 2200 m hohen Vulkanbergen umgibt dieses Gebiet und verleiht ihm den Charakter eines ungeheuren Talkessels. Selbst an der Seite zur Küste von Kroë hin ist dieser Rand, mit wenigen niederen Durchlässen versehen, rd. 1300 m hoch. Es ist ein vor Unbilden der Witterung einigermaßen geschütztes Gebiet, in dem auf Grund seiner Höhenlage auch ständig ein erträgliches Klima herrscht, trotzdem es nur 5° südlich des Äquators inmitten der feuchten Tropen liegt. Der schmale Küstenstreifen von Kroë selbst bietet ja keine großen Ausdehnungsmöglichkeiten mehr, da er bald in die teilweise versumpfte Sackgasse von Pematang Sawah ausläuft. So ist es erklärlich, daß sich heute nur in dem fruchtbaren Küstenstrich um Kroë und im Hochland zwischen Liwa und Kenali eine große Zahl von Dörfern befindet. Auch die einstige Ausdehnung der minangkabauer Siedlung kann nur von der Küste aus in das dahinter liegende Hochland erfolgt sein. Und die abermalige Ausdehnung von dort aus kann nur möglich gewesen sein durch einen schmalen Durchlaß aus dem Kessel von Liwa-Kenali nach Nordwesten hin bis an die Gestade des Ranau-Meeress, und schließlich durch die Senke nach Südosten, die von den Zuflüssen des Wai Semangka in den dortigen Gebirgsrand



gewaschen worden ist. Diese Öffnung ist dann schließlich zu jener Pforte geworden, durch die im 14. Jahrhundert die Einwanderer nach Semangka hinabgestiegen sind. — Lediglich eine kleine Gruppe kann einen Durchbruch durch die unwegsamen Berge im Nordosten unternommen haben und ist vermutlich durch die Nebentäler des 1800 m hohen Gunung Ulumajus in die Vorberge der weiten östlichen Tiefebene eingedrungen. Es waren die Vorfahren des heutigen Stammes Bunga Mawang.

Obwohl der Rindenstoff von Kota Agung von einer Auswanderung der Nachkommen der vier Prinzen von Kenali, Batu Berak, Sukau und Kembahang nach Semangka spricht, ist es so gut wie ausgeschlossen, daß die gesamte damalige Bevölkerung nach Süden abgewandert ist. Dazu bestand offenbar kein ersichtlicher Anlaß. Es kann sich lediglich um Abwanderung eines überschüssigen oder kolonisationsfreudigen Teiles der Bevölkerung gehandelt haben. Dafür spricht, daß die heutigen Bewohner des Hochlandes von Liwa-Kenali sich ebenfalls als Nachkommen der vier Prinzen fühlen. Die heute dort existierenden drei Stämme, von denen Buei Belungu in der Umgebung von Kenali der bedeutendste ist, betrachten drei der vier Prinzen als ihre Stammväter. Der vierte ist offenbar der Stammvater von Buei Bunga Majang jenseits der Berge. Die Angehörigen von Bunga Majang nennen sich noch heute „Orang Sekala Berak“, Menschen aus Sekala Berak. Die Menschen von Liwa-Kenali bezeichneten sich mir selbst gegenüber als zur Stammesgruppe Paksi gehörig, was wörtlich bedeutet „vier Prinzen“.

Die heutigen Bewohner des Hochlandes von Sekala Berak heben sich von den östlich davon wohnenden Orang Abung, den früheren Bewohnern dieses Gebietes, besonders durch das völlige Fehlen der für jene so typischen sozialen Erscheinungen ab, die mit dem Gemeinschaftsfest des Papadon und den damit verbundenen Ehrenrängen zusammenhängen. Zwar gibt es heute im Bereich von Kenali auch den Titel Pangeran, doch handelt es sich hier ganz eindeutig um einen Ehrentitel, den die niederländische Kolonialverwaltung in neuerer Zeit eingeführt hat. Der Pangeran wurde in der holländischen Zeit ausschließlich vom holländischen Bezirks-Controllleur ernannt. Die Verleihung dieser Würde war eine Belohnung für alte, verdiente Pasirah's, Marga-Chefs, die mindestens 20 Jahre lang das Amt des Stammesoberhauptes zur Zufriedenheit der Holländer innegehabt hatten. Der Titel ist also in diesem Gebiet eine reine Angelegenheit der Kolonialverwaltung, die hier offenbar versucht hat, die einstigen Praktiken der Sultane von Bantam in Lampung wiederaufleben zu lassen. Gegenwärtig gibt es nur noch wenige alte Pangeran's im Kenali-Bezirk. Der Titel wird bald gänzlich verschwunden sein.

Wie bei den Bewohnern des Hochlandes von Liwa-Kenali, so fehlt auch bei den Orang Semangka und bei allen übrigen Stämmen der Paminggir-Gruppe im Süden das Papadonwesen oder auch jeder nur ähnliche soziale Brauch vollständig.

Die Bezeichnung Paminggir kommt nach Aussage der Leute selbst von pinggir, was soviel bedeutet wie „Rand, Saum“ oder wie hier im erweiterten Sinne „Küstenseite“. Eine andere, ebenfalls gebräuchliche Bezeichnung für diese Volksgruppe ist Pasisir, worunter „Küstenmenschen“ zu verstehen sind. Diese beiden Bezeichnungen können, wenn sie schon lange gebräuchlich sein sollten, ein weiterer Beweis für die Herkunft dieses Volkes aus dem schmalen Küstenstreifen von Kroë sein. Sollten die beiden Namen aber erst in der neueren Zeit aufgekommen sein, so sind sie lediglich auf die heutigen Wohngebiete dieser Stämme bezogen, die mehr oder weniger unmittelbar im Bereich der Südküste von Lampung liegen.

Erkennen wir alle diese Tatsachen als kulturgeschichtliche Gegebenheiten an — und die oben behandelten Fakten zwingen uns dazu —, so müssen wir



die Semangka-Bevölkerung den heutigen Bewohnern von Kroë und dem nördlichen einstigen Sekala Berak zuordnen.

Im Rahmen dieser Untersuchungen können die Paminggir-Stämme des Südens nur randseitig behandelt werden. Da aber ohne die Aufhellung der Herkunft dieser Küstenbevölkerung auch die frühe Geschichte der einstigen Inlandstämme, der Orang Abung, dunkel bleiben würde, ist es angebracht, auch der Herkunft dieser Küstenstämme nachzuforschen. Der eine Zweig der Paminggir-Gruppe, die Semangka-Stämme, wurde bereits behandelt.

Eine zweite Untergruppe der Paminggir wird durch die Bewohner des Küstenstreifens von Kroë gebildet. Hier läuft die Insel Sumatra in eine schmale Landzunge aus, deren Rückgrat der südlichste Teil des Barrisan-Gebirges bildet. Zwischen dem Steilhang des lang hingestreckten Gebirgszuges und der Meeresküste zieht sich ein schmaler Saum bewohnbaren Landes bis zum Südkap hin und läuft dann, in die Semangka-Bai einschwenkend, an der Rückseite des Gebirges wieder nach Nordwesten zurück. Dieser schmale Saum an der Seite, die der Semangka-Bai zugewandt ist, hat manchmal kaum die Breite von 1000 m. — Die Besiedlung dieses schmalen Küstenstreifens ist nach den Überlieferungen der Einheimischen aus der Gegend der Teluk Kroë, der heutigen Bai von Kroë, erfolgt. Von den Gestaden dieses Golfes aus hat sich, vielleicht gleichzeitig mit dem Auszug jener Bevölkerungsgruppe, die dann in das einstige Sekala Berak eindrang, ein anderer Teil der Nachfahren jener westsumatranischen Kolonisten aus Minangkabau allmählich weiter und weiter nach Süden vorgeschoben, den schmalen Küstenstreifen strichweise bis an die Südspitze der Halbinsel bevölkernd. Von hier aus hat der Zug der Siedler dann, nach Osten in die Semangka-Bai einschwenkend, die südlichsten Ausläufer der Barrisan-Kette umgangen und hat sich in dem sehr schmalen Ufersaum nach Norden vorgeschoben, bis schließlich am Fuß des etwa 500 m hohen Betung Betangkai der Siedlungsraum der Semangka-Stämme erreicht wurde, die sich, wie bereits früher dargelegt, inzwischen von Kenali nach Süden vordringend, bis weit über die eigentliche Semangka-Ebene hinaus ausgebreitet hatten.

Damit haben wir erst zwei von insgesamt vier Untergruppen der Paminggir-Stämme besprochen. Eine dritte Gruppe siedelt heute im Gebiet der Ost- und Nordküste der Teluk Lampung (Lampung-Bai). Die Siedlungen dieser Teluk Paminggir ziehen sich nach Süden hin bis zum Kap Tikus, der äußersten Südspitze des mittleren Ausläufers von Sumatra. Im Westen wohnen die zu dieser Stammesgruppe Gehörigen bis an die Hänge des 1100 m hohen Gunung Sulah und des 1700 m hohen Gunung Ratai. Schließlich gehören auch noch die großen Ortschaften Teluk Betung und Pandjang mit ihrem Hinterland und die zahlreichen Inseln der Lampung-Bai zum Siedlungsraum der Teluk Paminggir.

Die vierte Untergruppe der Paminggir-Stämme besiedelt schließlich die südöstliche Halbinsel von Südsumatra, das Land rings um das Massiv des 1300 m hohen Radja Basa. Auch diese Untergruppe wird heute, wie die zuvor genannte der Teluk Paminggir, in fünf administrative Margas eingeteilt. Während die Teluk-Gruppe in ihrem gesellschaftlichen Aufbau ein typisch lampungsches Gepräge aufweist, hat die Radja-Basa-Gruppe allerlei Gesellschaftsformen von Bantam in Westjava übernommen. Schon van Royen<sup>7)</sup> hat darauf hingewiesen. Von ihm abweichend, möchte ich allerdings annehmen, daß es sich nicht um unmittelbare Beeinflussung durch javanische Einwanderer gehandelt hat, sondern daß sich der Einfluß der nördlich angrenzend siedelnden Melinting-Stämme hier bemerkbar macht. — Sowohl die Angehörigen der Teluk-Stammesgruppe wie auch die Radja-Basa-Gruppe leiten ihre Herkunft

7) J. W. van Royen, Nota over de Lampongsche Mergas. Mededeelingen van de Afdeeling Bestuurszaken der Buitengewesten van het Departement van Binnenlandsch Bestuur. Serie B, Nr. 7, Weltevreden, 1930, S. 6.

aus dem Lande „Belalau“ ab, womit das Gebiet von Kroë gemeint ist. Aber auch der Name Sekala Berak wurde mir oftmals als Ursprungsland dieser Paminggir-Stämme genannt.

Eine fünfte Gruppe der Paminggir hat sich schließlich schon bald nach der Besetzung des Hochlandes von Kenali abgespalten und ist in das weiter östlich gelegene Bergland eingedrungen. Wie uns die Geschichte der Orang Abung zeigt, entwickelten sich zwischen diesen in die weiten Talniederungen westlich und südlich des Gunung Abung eingedrungenen Alt-Paminggir und den letzten, dort an den Ufern des Wai Besai und Wai Pitai noch ansässigen Abung-Gruppen heftige Kämpfe, durch die schließlich die Abung aus diesem letzten ihnen verbliebenen Teile des nördlichen und mittleren Berglandes vertrieben wurden. Sie ließen die großen Megalithfelder von Kebun Tebu zurück, wo noch heute zahlreiche unfertige Basalt-Menhire und auch gewaltsam zer Schlagene Steinreihen von der ungewollten Räumung Zeugnis ablegen.

Während diese Abung-Gruppen über den Paß am Nordosthang des Gunung Abung in das Hügelland am heutigen Wai Rarem und Wai Abung abzogen, scheinen ihnen die nachdringenden Paminggir noch ein Stück des Weges gefolgt zu sein, um sich dann schließlich doch weiter nach Norden, zu den Quellflüssen des Wai Umpu, zu wenden. Dort, wo dieser Fluß dann das Bergland verläßt, folgten die Paminggir, weiter ostwärts ziehend, und besetzten das gesamte Vorgebirgsland zwischen dem Mittellauf des Wai Umpu und Wai Besai. Hier gründeten diese Paminggir die noch heute bestehende Marga Bunga Majang. Erst in neuerer Zeit drangen diese Bunga Majang-Leute dann noch weiter nach Osten und Norden hin vor und nahmen das weite Tiefland bis fast an den Zusammenfluß des Wai Kanan und Wai Kiri in Besitz, wodurch sie in die unmittelbare Nachbarschaft des stärksten und mächtigsten der Abung-Stämme, des Buwei Nunjai, rückten. Hier wurde ihnen endgültig Einhalt geboten.

Zu kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Nunjai-Abung ist es jedoch nicht mehr gekommen. Anfang des 19. Jahrhunderts schlossen die Bunga Majang-Leute mit den Nunjai einen offiziellen Vertrag über die Abgrenzung ihres Siedlungsraumes ab. Noch heute wird berichtet, daß dabei ein großes Fest gefeiert wurde, bei dem vierundsechzig Karbauen geschlachtet worden seien. Dieses Abkommen überließ den Bunga Majang nunmehr das Flußgebiet des Wai Sungkai, eines linken Nebenflusses des unteren Wai Rarem. Die letzte Phase dieser Landnahme hat noch Du Bois während seiner Amtszeit (1820—30) miterlebt.

Die administrative Marga Bunga Majang enthält heute vier Stämme, die aber ein gemeinsames Grundgebiet besitzen. Es sind die genealogischen Stämme Indra Gadjah, Lembasi, Perdja und Harahap.

Die am weitesten westlich lebenden Gruppen der Bunga Majang unterscheiden sich in ihrer Gesellschaftsstruktur wesentlich von den übrigen. Sie besitzen nämlich das Papadon-System nicht. Die übrigen, im Kontaktgebiet mit den Nunjai-Abung lebenden Bunga Majang-Paminggir haben neben ihrer genealogischen Gesellschaftsstruktur auch das Papadon-System von den Orang Abung übernommen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts drohte sich die Marga Bunga Majang in zwei administrative Stammesgruppen aufzuspalten. Die Anwohner des unteren Wai Sungakai, östlich von Kotanapal, gerieten mit den übrigen Stammesbrüdern in einen Adat-Streit. Nur im letzten Augenblick konnte die Spaltung der Marga verhindert werden. Während die übrigen genealogischen Stämme jeweils in geschlossenen Siedlungsräumen leben, finden sich in diesem Raum Splitter aller vier Buwei's (genealogischen Stämme). Als nämlich zu Anfang dieses Jahrhunderts im Westen am Wai Umpu eine gefährliche Pflanzenseuche



unter den Pfefferreben ausbrach, siedelten zahlreiche Sippen aller vier Stämme in den äußersten Osten um. Diese aus dem traditionellen Verband herausgelösten Gruppen hatten die Krise heraufbeschworen.

Eine sechste und letzte Gruppe von Alt-Paminggir müssen wir schließlich in jenen fremden Kolonisten sehen, die einst aus dem Brückenkopf von Kroë entlang der Küste nach Nordwesten vorstießen und sich im Flußgebiet des Air Nasal niederließen. Zwischen ihnen und den dort ansässigen nördlichsten Orang Abung-Gruppen entspannen sich heftige Kämpfe, von denen wir heute auch Näheres wissen. Die Auseinandersetzungen endeten auch hier mit der Vertreibung der Abung. Eine weitere Ausbreitung der minangkabauer Kolonisten entlang der Küste nach Norden hin war nicht mehr möglich, weil sie schon bald auf die ersten Vortrupps der über die Barrisan-Kette vorstoßenden Semendo-Malaien stießen. Zwischen diesen beiden Fronten wurden die Abung als selbständige Bevölkerung aufgerieben. Die Bewohner des Gebietes um den Air Nasal leiten ihre Abkunft eindeutig von Minangkabau her. Sie bilden heute die Marga Nasal.

So bestätigen diese Überlieferungen, daß es sich bei allen diesen Untergruppen der Paminggir tatsächlich um Teile jener zweiten Welle von Völkstämmen gehandelt hat, die ihren Ausgangspunkt von dem Hochland südlich und südöstlich des Ranau-Meeress genommen haben. Und sie zeigen uns, daß auch jene Völkerschaften, die einst die Orang Abung aus ihren Ursprungssitzen vertrieben, nicht lange dort verweilten. Die ständige, starke Zunahme dieser Bevölkerung hat dann schließlich zu jenen Wanderungen und Verschiebungen geführt, als deren Ergebnis wir die heutige Verbreitung der Paminggir-Stämme über das gesamte Küstengebiet im äußersten Süden von Sumatra antreffen.

In diesem Zusammenhang ist aber noch ein weiterer Gesichtspunkt wichtig. Wenn wir die wirtschaftliche Struktur sämtlicher Völkergruppen von Lampung betrachten, so heben sich deutlich die beiden Gruppen der Brandrodungsfeldbau treibenden Abung-Stämme im Norden und der durch ihren intensiven Feldbau mit der Anlage von Sawahs eindeutig zur jungmalaiischen Hochkulturstufe gehörigen Küstenstämme des Paminggir-Gebietes ab. Die Pubian, die einstigen Bewohner des gesamten Tieflandes einschließlich der Küstenstreifen im Süden, wurden nach und nach aus den bewässerungsfähigen Sawah-Gründen verdrängt.

Die wenigen Regionen, in denen Sawah-Feldbau in Lampung möglich ist, sind in unmittelbarer oder mittelbarer Küstennähe. Hier ist zunächst die untere Semangka-Ebene zu nennen. Etwa 20 km von der Küste entfernt beginnen die ersten Sawahs bei der Einmündung des Wai Semung in den Wai Semangka. Ein zweiter, größerer Komplex von Überschwemmungsfeldern liegt rund um die heutigen Siedlungen Padangratu und Negarabatin. Die ausgedehntesten Naßreisfelder finden sich jedoch unmittelbar am Südwest- und Südhang des gewaltigen Gunung Tanggamus rings um die Siedlungen Kotaagung und Kagungen. Weiter südöstlich finden sich dann im Mündungsgebiet des Wai Limau und des Wai Putih größere Sawah-Anlagen. Im Gebiete der Teluk-Bai sind wiederum wenige Küstenstriche in der Nähe der Mündungen größerer Flüsse für den terrassierten Reisbau geeignet. — Das einzige küstenferne Gebiet, in dem heute Sawah-Bau angetroffen wird, liegt am Nordhang der Küstengebirge gegen den oberen Wai Sekampung hin. Dieses Gebiet, das jetzt von den Paminggir-Stämmen Putih und Limau sowie von den javanischen Transmigranten von Pringsewu bewohnt wird, ermöglicht bei einiger Anstrengung noch die Anlage ertragreicher Überschwemmungsfelder.

Daraus ergibt sich, daß diejenigen Räume, gegen die sich die Vorstöße der Paminggir aller drei Südgruppen richteten, ausnahmslos die für den Sawah-Bau geeigneten Regionen sind. Aus ihnen wurden die Altbewohner, die Pubian,



vertrieben und nach Norden gegen den Siedlungsraum der Orang Abung abgedrängt. Nur die Nordgruppe, die Angehörigen der heutigen Marga Bunga Majang, ist in das trockene Hügelland und in die Schwemmlandebene am Wai Umpu abgewandert. Dort ist nirgendwo, wie weit sie auch noch gezogen wären, Sawah-Bau möglich. So hat diese Nordgruppe der Paminggir notwendigerweise den Ladang-Bau übernommen. Darüber hinaus eigneten sich die Bunga Majang-Leute aber auch die Grundzüge der Gesellschaftsstruktur ihrer Nachbarn der mittleren Kulturstufe an. Sie und nur noch einige Pubian-Gruppen, die mit den südwestlichsten Abung-Stämmen in engerer Gemeinschaft leben, übernahmen als einzige Nicht-Abung das Papadon-System.

### 3. Die Verdrängung der Pubian

In der zweiten großen Bevölkerungsgruppe von Lampung, den Pubian, finden wir die Nachkommen der Urbewohner des südsumatranischen Tieflandes vor. Schon die Tatsache, daß die Pubian einst in weit südlicheren Gegenden gelebt haben, aus denen sie von den Paminggir vertrieben wurden, zeigt an, daß es sich um eine ältere Bevölkerungsgruppe handelt.

Aus jenen Gebieten wurden die Pubian von den nachdrängenden Paminggir-Gruppen verdrängt. Dieser Prozeß hat bis in die neueste Zeit hinein angedauert. So befinden sich seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Paminggir-Stämme von der Ostküste der Semangka-Bai in ständigem Vorrücken nach Norden und Nordosten. So siedelte der Stamm Limau zunächst nur in der unmittelbaren Küstenregion etwa zwischen Batubalai und dem Flußtal des Wai Limau. Später rückte dieser Stamm weiter landeinwärts vor über den 750 m hohen Pematang Neba hinweg durch die Flußtäler des Wai Handa und Wai Tebu bis an die Hänge des Gunung Kandis und Gunung Kasih im Norden. Eine Gruppe des Limau-Stammes rückte weit nach Nordosten vor, über das Gebiet hinaus, das bereits von dem Bruderstamm Putih rings um Sukodjaja besetzt worden war, hinaus bis in die Gegend von Kedatuan. Eine weitere Stammesgruppe von Limau stieß in derselben Richtung noch weiter nach Nordosten vor, um das Wohngebiet der einstigen javanischen Transmigranten von Kotadalam und Margokajo herum bis fast nach Gedungtataan. — Der Paminggir-Stamm Putih, der ursprünglich nur in dem Küstenstrich südlich des Berges Kukusan und in dem Tal des Flüßchens Wai Putih gesessen hatte, drang von hier aus in nördlicher Richtung vor, bis in die Gegend des heutigen Pringsewu am Südrand der ausgedehnten Sümpfe, die sich rings um den Wai Manak erstrecken. Schließlich ist noch jene Paminggir-Gruppe zu nennen, die einst nur östlich von Kota Agung die Küste der Semangka-Bai rings um Kagungan bewohnte. Von dort aus stießen die Angehörigen dieses Stammes immer weiter nach Norden vor. In dem engen Tal zwischen dem Südhang des gewaltigen Gunung Tanggamus und dem Pematang Nebak aufwärts rückend, überschritten sie schließlich den Gisting-Paß, um jenseits in die weite Fläche des heutigen Bandarnegeri bis nach Talangpadang vorzurücken. Diese Paminggir treiben heute, wie ich im Jahre 1953 selbst feststellen konnte, einen intensiven Anbau von Pfeffer, Kaffee und Gemüse. Trotzdem der Boden nicht für die Anlage von Sawahs geeignet ist, scheint es diesen Leuten recht gut zu gehen. Nordöstlich von Talangpadang haben diese Talangpadang-Paminggir, wie sie heute genannt werden, bereits den Wai Sekampung erreicht.

Diese Vorstöße der Paminggir-Stämme der östlichen Semangka-Bai gingen natürlich nicht in den menschenleeren Raum. Alle die genannten Gegenden waren bis zum Vorrücken der Paminggir von Pubian bewohnt. Besonders der Stamm der Pugung-Pubian war es, der immer weiter nach Norden in das Bergland abgedrängt wurde. Für den Siedlungsraum, den die Pubian hier im Süden verloren, fanden sie im Norden keinen gleichwertigen Ersatz. Während der

Grund in den südlichen, verlorengegangenen Landstrichen recht fruchtbar war und sogar stellenweise Sawah-Feldbau ermöglichte, bestand im Norden nur die Möglichkeit für den kümmerlicheren Ladang-Reisbau. Da das gesamte Gebiet — auch heute noch — nur dünn besiedelt ist, entsteht durch diese Umsiedlungen noch keine Raumnot. Das Problem ist vielmehr ein wirtschaftliches und damit auch ein kulturgeschichtliches. Der Sawah-Grund im Süden geht Stück für Stück an die nachdrängenden Paminggir verloren. Dafür muß in zunehmendem Maße im Norden schlechterer Boden, der nur den primitiveren Brandrodungsfeldbau gestattet, bearbeitet werden.

Ein weiterer Paminggir-Stamm hat offensichtlich seine einstigen Wohnsitze an der Küste völlig aufgegeben und siedelt heute im Norden unmittelbar westlich neben dem am weitesten vorgedrungenen Teil des Limau-Stammes. Es ist der Paminggir-Stamm Balak, der sich hier, am Berge Kamentaro, auf Kosten des Pubian-Stammes Wai Semah neuen Siedlungsraum geschaffen hat. In den Stammesverband der Badak-Paminggir sind aber auch noch fremde Elemente aufgenommen worden. In einem breiten Gürtel zieht sich nämlich, wie schon erwähnt wurde, nördlich der Sümpfe am Wai Manak eine sehr alte javanische Transmigration hin. Ich konnte keine Anhaltspunkte dafür finden, wann diese Bantamer von Westjava nach Lampung umgesiedelt wurden. Jedenfalls ist es schon sehr lange her. Ich vermute, daß es sich um eine etwa gleichzeitige Aktion gehandelt haben muß, wie die Ansiedlung der Orang Melinting an der Ostküste, von denen später noch die Rede sein wird. Diese javanischen Transmigranten wurden nämlich ohne Ausnahme in den Stammesverband der Badak-Paminggir aufgenommen.

Aber noch eine weitere Gruppe von Fremdlingen hat sich hier unter Verdrängung der Pubian vom Stamme Wai Semah niedergelassen. Nicht weit im Norden und Nordosten des soeben besprochenen Gebietes hat sich eine große Anzahl von Javanen in neuester Zeit beiderseits des oberen Wai Sekampung auf einer Strecke von nahezu 15 km niedergelassen. Südlich dieser modernen Javanen-Siedlung finden sich nur noch kleine Gruppen von Pubian der beiden Stämme Pugung und Wai Semah.

So finden wir heute in diesem Gebiet, das neuerdings als Kewedanaan Pringsewu eine Verwaltungseinheit bildet, Paminggir, neuzeitliche Javanen, die Nachkommen einer sehr alten Javanen-Transmigration und schließlich nur noch sehr wenige Pubian dicht beieinander wohnen auf sehr fruchtbarem, für die Anlage von Sawah's geeignetem Boden. Die neuzeitlichen Verwaltungsmaßnahmen und deren Handhabung durch den Wedana von Pringsewu, den ich selbst als einen außerordentlich regen und aufgeschlossenen Beamten — einen Paminggir — kennenlernte, werden der weiteren Abdrängung der Pubian nach Norden nunmehr Einhalt gebieten.

Im Bereich des Südostzipfels von Sumatra ist die Verdrängung der Pubian heute nahezu vollendet. Dort war früher in dem Küstengebiet etwa zwischen den Flüssen Wai Tarahan und Wai Buat an der Pubian-Stamm Katibung ansässig. Die Radja-Basa-Paminggir drangen aber seit Ende des vorigen Jahrhunderts in dieses Gebiet ein, und van Royen berichtet, daß im Jahre 1927 nur noch die beiden Pubian-Dörfer Tjampangtiga und Kotadalam im Hinterland (an den Zuflüssen des oberen Wai Katibung) von diesem einstigen Pubian-Stamm existierten, ja, daß 1930 nur noch Kotadalam von den Pubian bewohnt gewesen sei. Alle übrigen Pubian hatten sich allmählich, dem Druck der Paminggir folgend, nach Norden hin zurückgezogen.

Seit dem 16. Jahrhundert leben schließlich am Unterlauf des Wai Sekampung die vier Stämme der Orang Maringgai. Es handelt sich, wie noch später gezeigt wird, um Nachfahren javanischer Umsiedler, die zu Beginn der Oberhoheit des Bantam-Reiches über Lampung ins Land kamen. Das Zentrum dieser

Maringgai liegt zwischen der Mündung des Sekampung und dem Hafenort Labuhan Maringgai.

Die Siedlung dieser Javanen vor vier Jahrhunderten wird keineswegs in bis dahin unbewohntem Gebiet erfolgt sein. Jedenfalls haben auch hier einst Pubian gewohnt. Ganz eindeutig ist jedoch, daß sich diese javanischen Siedler dann später immer weiter in das Innere des Landes vorgeschoben haben, die Pubian-Bevölkerung dieser Gegenden weiter und weiter nach Westen zurückdrängend. Der Unterlauf des großen Wai Sekampung führt durch undurchdringliches Sumpfland. Erst diese Moräste des unteren Sekampung haben die Ausbreitung der Maringgai nach Süden aufgehalten. Nach Westen jedoch haben sie die Pubian bis an das große Knie des Sekampung bei Gedung Wani zurückgeschoben, wo die Orang Maringgai auf die südlichste Gruppe der Orang Abung gestoßen sind.

So ist die gesamte Pubian-Bevölkerung im Süden in ständigem, langsamem Rückzug begriffen. Auf der ganzen Südfront von den Vorbergen bei Talangpadang im äußersten Südwesten bis hinüber zu den Wohnsitzen der Orang Maringgai im Südosten weichen die Pubian-Stämme unter dem Druck der Paminggir nach Norden zurück. Dazu drängen von Osten her die Maringgai nach.

Aber auch die nördlichen Pubian-Stämme waren in den vergangenen Jahrhunderten nicht in Ruhe. Von den Orang Abung, die auf der gesamten Strecke zwischen dem Gebirge im Westen und den Küstenstrichen im Osten die nördlichen Nachbarn der Pubian sind, wurden die friedlicheren Pubian immer weiter nach Süden abgedrängt.

Am wenigsten bewegt war noch der Nordwesten. Hier sitzen seit alters her die am wenigsten progressiven Abung von den beiden Stämmen Selagai und Kunang. Die Bevölkerung der unmittelbar an das Pubian-Gebiet angrenzenden Selagai-Dörfer Pekurun, Negeriagung und Gedungharta besitzt noch heute wenig Tendenzen zur Ausdehnung ihres Anbaugebietes nach Süden und Südwesten hin. Die Ursache dafür mag vor allem die relativ geringe Bevölkerungsziffer dieses Abung-Stammes sein. Die Leute aus diesen Dörfern steigen zur Anlage neuer Landangs lieber in die westlich angrenzenden Berge, als daß sie ihren südlichen Nachbarn auf das Fell rücken. Ich selbst bin oft mit den Männern von Kampung Pekurun zu den Umbulans dieses Dorfes gewandert und von dort aus wieder zu ihren Landangs. Dabei ging es immer vom eigentlichen Dorf aus nach Westen, über den Wai Galing in die Berge hinein. Bei der Beurteilung dieser Verhältnisse muß auch als sehr wesentlich berücksichtigt werden, daß die abgeladangten Brandrodungsfelder hier in den Urwaldbergen nicht so sehr der Gefahr durch Überwuchern durch Alang ausgesetzt sind, wie dies in der weiten Ebene des Ostens der Fall ist. Die Alang-Strecken im Gebiet der Selagai-Abung finden sich fast immer nur an den ausgetretenen Wegen oder in der unmittelbaren Umgebung der Dörfer, dort also, wo der Wald nicht wieder neu erstehen soll. Die Brandrodungsfelder sind jedoch, wenn sie nicht mehr bearbeitet werden, immer schon nach wenigen Wochen von mannhohem Strauchwerk überwachsen. Nach drei Monaten ist das hohe Pflanzengewirr schon für den Menschen undurchdringlich geworden. Ein abgeladangtes Feld, das man auf diese Weise dem Urwald zurückgegeben hat, wird oft nach zehn Jahren bereits wieder erneut gerodet. — Das ist der wahre Grund dafür, weshalb die nordwestlichen Pubian von ihren nördlich angrenzenden Abung-Nachbarn seit jeher in Ruhe gelassen worden sind. Das Ergebnis davon ist, daß die Volkskarte hier einen scheinbar weit nach Norden vorgeschobenen Posten der Pubian aufweist. In Wirklichkeit ist hier die alte Grenze noch halbwegs intakt.

Dieser Pubian-Stamm Nuat war ferner in weit geringerem Maße den Fremdeinflüssen ausgesetzt, als dies bei den übrigen Pubian der Fall war. Es



scheint nämlich, daß die Pubian sich schon sehr früh um Hilfe gegen die Abung an das javanische Sultanat Bantam gewandt haben. Die Pubian-Marga Nuat weist in ihrer politischen Organisation altertümlichere Grundzüge auf, als dies bei den Bruderstämmen der Fall ist, wo die genealogischen Häupter den bantamschen Titel Paksi tragen. Auch findet man bei den Nuat-Pubian die Befugnisse des Adat-Kollegiums noch stärker ausgeprägt als bei den übrigen. Der Kolonialsoverän, erst der Bantam-Staat und später das holländische Kolonialreich, waren hier wie auch bei den Orang Abung ständig bemüht, die alte, art-eigene und kollegiale Selbstverwaltung der Buweis (genealogische Stämme), Tiuh (der dörflichen Lebensgemeinschaft) und der Sukus (der Sippen) durch Begünstigung der Bildung neuer, administrativer Einheiten, nämlich der Margas (administrative Stämme), Kampungs (der dörflichen Verwaltungseinheiten) und der administrativen Sukus (Dorfquartiere), allmählich zu ersetzen. In dieser Hinsicht war die Bantam-Verwaltung jedenfalls schon in frühen Zeiten bei den Pubian-Stämmen erfolgreicher als bei den Orang Abung, bei denen sich das Marga-System erst in der holländischen Kolonialzeit endgültig durchgesetzt hat. Der Pubian-Stamm Nuat hat sich aber bis in die neueste Zeit allen diesen Einflüssen mit Erfolg widersetzt.

Aber gleich östlich von dieser friedlichen Insel, die durch den Pubian-Stamm Nuat gebildet wird, finden wir einen tiefen Einbruch in den Siedlungsraum der Pubian. Hier hat der Abung-Stamm Anak Tuho einen breiten Keil in die Nordfront der Pubian getrieben. Dieser Einbruch ist tief in das Zentrum des eigentlichen Pubian-Gebietes in Richtung auf den oberen Wai Sekampung vorgetrieben und droht das gesamte, restlich verbliebene Pubian-Gebiet in zwei etwa gleich große Teilräume zu zerreißen. Der Abung-Vorstoß hat bereits fast die Höhe des Batu Singai, nur etwa 10 km nördlich des Wai Sekampung, erreicht. Das von den Abung besetzte Gebiet ist offensichtlich von den Pubian nur dünn besiedelt gewesen. Abermals weiter östlich haben die Pubian dem Druck der Orang Abung von Norden her offensichtlich erfolgreich Widerstand zu leisten vermocht. Hier konnten die Abung die Nordfront der Pubian nicht eindrücken, da sie auf das dichtbesiedelte Gebiet von Tegineneng stießen. Diese Gegend hier am mittleren Wai Sekampung war seit jeher stärker besiedelt als die weiter westlich gelegenen Regionen. Hier findet sich auch eine Anhäufung fester und größerer Siedlungen.

Der östliche Flügel der Pubian, der aus den Stämmen Merak Batin und Balau besteht, ist wiederum weit nach Süden zurückgeschoben. Wie schon van Royen festgestellt hat, sind die weiten, ebenen Flächen im Norden, die von den Abung-Margas Nuban und Gedung Wani besiedelt sind, größtenteils mit dem Alang-Alang bewachsen und damit für weiteren Anbau nahezu unbrauchbar geworden. Wie im Norden, bei den Abung von Mego Pak, zeigt sich auch hier im Laufe der Zeit, daß die Abung durch die Abwanderung in die weiten Ebenen des Ostens jene ihnen von der Natur gesetzten Grenzen überschritten haben. Der Brandrodungsfeldbau, jene für ein Volk mittlerer Kultur typische Wirtschaftsform, war eben nur in den Urwaldbergen des fernen Westens möglich, wo eine Ladang dem Urwald abgerungen wurde, um ihm nach höchstens zwei Ernten wieder zurückgegeben zu werden. Hier, in der Ebene, wuchs aber nach Beendigung der Reisernte nicht etwa der Urwald wieder über das brachliegende Feld, sondern der Alang-Alang, die Pest des Bodens. Und so findet man heute auch hier in den südlichsten Teilen des zur Zeit von den Abung bewohnten Landes ungeheure Alang-Grasflächen, Landstrecken, die einst als Trockenreisfelder dienten. Der Abung aber muß dem Alang ausweichen und muß immer wieder nach neuen Landstrichen Ausschau halten, die noch nicht durch Alang befallen sind. Im Osten bietet das Meer der weiteren Landnahme ein natürliches Hindernis. Im Norden wohnen die übrigen

Abung-Stämme, die unter den gleichen Problemen leiden. Also bleibt als einziges Ventil nur wieder der Süden, der Siedlungsraum der Pubian, übrig. — Auch die östlichste Gruppe des Abung-Stammes Subing, die unmittelbar an der Meeresküste siedelt, befindet sich aus dem gleichen Grunde im ständigen Vorrücken nach Süden, in das Gebiet der Orang Maringgai hinein.

Die durch die Verdrängung hervorgerufene Abwanderung der Pubian aus ihren einstigen Wohnsitzen müssen wir uns nun nicht als Wanderung geschlossener Stammesgruppen oder gar ganzer Stämme vorstellen. Nur die einzelnen Sippen sind jeweils dem Druck der anrückenden Fremdstämme gewichen. Wenn auch das Nachrücken der Abung im Norden und der Paminggir im Süden nur in der Form der Landnahme durch einzelne Sippen bestand, so ist bei diesen Stämmen jedoch der Zusammenhalt der Stammeseinheiten im großen und ganzen erhalten geblieben. Trotzdem sich bei den Orang Abung die alten genealogischen Stämme im Laufe der Zeit in administrative Einheiten und in Rechtsgemeinschaften umgewandelt haben, die sich heute nicht in allen Fällen mit dem Umfang der einstigen Stämme decken, finden wir eben doch heute noch die Adat-Buweis als Nachfolger der genealogischen Stämme in mehr oder weniger geschlossenen Wohnbezirken vor.

Die genealogischen Stämme der Pubian sind jedoch heute völlig zerstreut. Die aus den Randgebieten verdrängten Pubian-Sippen waren gezwungen, sich irgendwo in dem westlich verbleibenden Raum neue Felder zu suchen. Dabei gerieten solche Sippen in die Gebiete ihrer Bruderstämme, die noch nicht unmittelbar von den auf die Randgebiete vorrückenden Fremdstämmen bedroht waren. Lediglich bei der NW-Gruppe der Nuat-Pubian, die nicht dem Druck der Abung ausgesetzt war, hat sich der genealogische Stamm auch als territoriale Einheit erhalten.

Nur in seltenen Fällen scheinen sich direkte Kämpfe zwischen Orang Abung und Pubian entwickelt zu haben. Nur eine alte Quelle berichtet von solchen Auseinandersetzungen. Der Bericht des Jonkheer Jan de Rovere van Breugel schildert die politischen und wirtschaftlichen Zustände in Lampung im Jahre 1787<sup>8)</sup>. Der Gewährsmann bedauert den starken Rückgang der Pfefferproduktion im Abung-Gebiet und weist darauf hin, daß dies durch die Unruhen verursacht worden sei, die zwischen den Abung und ihren südlichen Nachbarn, den „Pabean, seit einiger Zeit“ herrschten.

Bei gewissen Pubian-Gruppen hat sich auch eine merkwürdige Form der Abhängigkeit von den Orang Abung bis in die neueste Zeit hinein erhalten. Van Royen wußte zu berichten<sup>9)</sup>, daß bei Rechtsstreitigkeiten für fünfzehn Paksis der Pubian als Appellation in höchster Instanz die Berufung an den Proation Sewu Mego, den obersten Adat-Rat der großen Südföderation der Orang Abung, möglich war. Van Royen konnte von den Pubian-Häuptern keine ausreichende Erklärung für diese merkwürdige Erscheinung erhalten.

So wird die Pubian-Bevölkerung, die einst große Teile, ja vielleicht das gesamte Tiefland der Lampungs und auch die Küstenstriche bewohnt hat, mehr und mehr auf einen kleinen Teil der weiten mittleren Ebene zusammengedrängt. Durch die geringe Zahl der Bevölkerung droht zwar keine Katastrophe, aber der Lebensraum wurde in den vergangenen Jahrhunderten kleiner und kleiner — und schlechter dazu. Zuerst kamen die Paminggir aus dem unbekannten Südwesten und besetzten nach und nach die südlichen Küstenstreifen. Dann wandten sich einige dieser Paminggir-Stämme von der Küste ab und stießen bis weit in das Innere vor, die zurückweichenden Pubian immer weiter nach Norden abdrängend. Von Osten her, von der Küste der Java-See, aber breiteten sich seit vier Jahrhunderten die Orang Maringgai

<sup>8)</sup> Chr. J. de Rovere van Breugel, *Beschrijving van Bantam en de Lampongs. Bijdragen, N. Vgks, I, 1856, S. 327.*

<sup>9)</sup> Van Royen, *Nota, 83.*

aus, die Nachkommen der javanischen Einwanderer, und drängten die Pubian vor sich her dem Gebiet des mittleren Wai Sekampung zu. Gleichzeitig rückten aber auch auf breiter Front im ganzen Norden die verschiedenen Stämme der kriegerischen Orang Abung nach Süden auf der Suche nach immer neuen Landstrichen für ihren Brandrodungsfeldbau gegen die Pubian vor. An einigen Stellen gelang es den Abung, tief bis ins Zentrum des Gebietes vorzudringen, das den von allen Seiten eingegengten Pubian-Stämmen nun als Lebensraum diente. Der wertvollere, für die Anlage von Swahs geeignete Boden im Süden ist diesem bedrängten Volk heute fast gänzlich verlorengegangen.

#### 4. Herkunft und Siedlungsräume der Rebang-Malaien

Während die Wanderungen der Paminggir-Stämme bereits im 13. Jahrhundert begannen und auch die Bewegungen der Pubian sich im wesentlichen schon vor einigen Jahrhunderten vollzogen, sind in der Neuzeit nur noch geringe Verschiebungen bei diesen Volksgruppen festzustellen. Anders verhält es sich mit der Landnahme der beiden in neuester Zeit in Lampung einwandernden Malaiengruppen, den Rebang und den Ogan. Ihr Auftreten wird erst seit einigen Jahrzehnten festgestellt.

Betrachten wir zunächst die Siedlungsgeschichte der Rebang.

Ein Teil der Vorfahren dieser Malaien ist bereits im späten 13. Jahrhundert in Erscheinung getreten, als sie über die Gebirgskette des Barrisan, nordwestlich des Ranau-Meeres, gegen die Westküste von Südsumatra vordrangen. Dort stießen sie auf die Nordgruppe der Orang Abung, die nach harten Kämpfen von ihnen vertrieben wurde. Die Nachkommen dieser Eindringlinge leben heute als die sogenannten Semendo - Ulu - Luas - Stämme zwischen den Flüssen Air Luas und Air Nasal nordwestlich des Ranau-Meeres. Diese vier Margas leben jedoch noch nicht im eigentlichen Lampung-Gebiet und sollen deshalb hier nicht eingehender behandelt werden.

Die Überlieferungen der Rebang berichten, daß diese Volksgruppe in ältester Zeit weit im Norden, vielleicht im Pasemah-Gebiet, gelebt hat. Oftmals sagen die Rebang selbst auch nur, daß ihre Vorfahren in „Palembang“ wohnten, das heißt nördlich, außerhalb des heutigen Verwaltungsgebietes der Residensi Lampung.

In einer späteren Periode sollen die Rebang dann in den Raum um Lahat eingewandert sein. Nähere Angaben hierüber fehlen.

Abermals später sollen sie dann noch weiter südlich in die Berge um Baturadja eingerückt sein. Zu dieser Zeit, die sich auf Grund der wenig genauen Überlieferungen nicht chronologisieren läßt, sollen sie noch den alten Namen Semendo geführt haben, der noch heute in dem Namen jenes Landstrichs „Semendo Darat“ weiterlebt.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts tauchen dann erstmalig große Gruppen dieser Malaien im Gebiet des Ranau-Meeres auf. In dieser Zeit führten die einstigen Semendo schon den Namen Rebang.

Die Bezeichnung soll angeblich von „terbang“ = wegfliegen abgeleitet sein. Damit wird angespielt auf die Wanderungen, die jene Volksgruppen seit Jahrhunderten unternommen haben. Eine andere Erklärung wird von einigen Rebang gegeben. Sie besagt, daß der Name von der Holzsorte „Kajur Kebang“ abgeleitet sei, die sich in den weiter nördlich gelegenen Gebirgsgegenden häufig finde.

Im Jahre 1852 wurde bereits von diesen Einwanderern im Ranau-Distrikt die Rebang-Marga Wai Napal gegründet.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts brachte schließlich eine starke Einwanderung von Rebang in den Kenali-Distrikt auf dem Hochland südöstlich des Ranau-Meeres. Kurz vor 1900 fragten sie offiziell bei dem Pasirah des



Paminggir-Stammes Buwei Belungu in Kenali um Zuteilung von Land an. Auf Grund der Vereinbarungen mit diesen Paminggir wurde tatsächlich ein eigenes Siedlungsgebiet in jenem Hochland festgelegt. Im Jahre 1900 bildete sich daraufhin der zweite große Rebang-Stamm, der den Namen Marga Wai Tenong trägt.

Damit war offensichtlich eine feste Basis geschaffen für das Ausschwärmen der Rebang über das gesamte Bergland von Lampung. Vom Hochland von Liwa-Kenali aus dringen seitdem kleine und größere Gruppen von Rebang-Malaien in das seit dem Auszug der Orang Abung menschenleere, mit tropischem Regenwald dicht bedeckte Bergland vor. Dabei werden zwei Vorstoßrichtungen bevorzugt.

Aus der Gegend südöstlich des Ranau-Meeress stammend, ließen sich um 1910 die ersten Rebang an den Zuflüssen des oberen Wai Sekampung nieder, dort, wo diese Fließchen und Bäche von den östlichen Hängen des 2102 m hohen Gunung Tanggamus herabströmen. In der flachen Niederung nördlich von Talangpadang, an den Flüssen Wai Mintjang, Wai Muaraabung und Wai Ilahan, dort, wo vor Jahrhunderten die letzten Orang Abung wegen ihrer Kopfjagden unter den Paminggir von Semangka von diesen vertrieben worden waren, gründeten die Rebang nun zuerst einige Umbulans (Saisondörfer) und später sogar feste Kampungs. So entstanden die Kampungs Gedung Agung, Penantian und Muaradua, die sich bald zu einer neuen Rebang-Marga mit dem Namen „Rebang Pugung“ zusammenschlossen. Von diesen festen Kampungs aus werden nun schon wieder neue Umbulans weiter in das Bergland vorgeschoben. Der bedeutendste dieser Umbulans ist Pulaupanggung, den ich im Mai und Juni 1953 besuchte. Dieser Umbulan war bereits so umfangreich, daß er bald einen neuen Kampung bilden wird. Auch wird er schon seit mehreren Jahren ständig bewohnt.

Während Pulaupanggung westlich vom festen Kampung Muaradua liegt, strömen zahlreiche Rebang-Siedler weit nach Nordosten in die unberührten Bergregionen am Zusammenfluß des Wai Ilahan und Wai Sekampung. Dieses Gebiet, das seit etwa 1951 gemeinsam von Rebang und javanischen Transmigranten erschlossen wird, führt neuerdings den Namen „Datar Labuei“. Hier gibt es noch keine festen Kampungs. Immerhin lebten im August 1953 auf Rodungen in den Urwaldbergen von Datar Labuei nahezu 6700 Rebang in behelfsmäßig erstellten Siedlungen. Hier werden ausschließlich Trockenreisfelder angelegt.

Ebenfalls seit Beginn dieses Jahrhunderts sind Rebang von der Marga Wai Tenong aus der Gegend Liwa-Kenali nach Westen in die weite Niederung des Wai Besai eingedrungen. Diese Niederung liegt mitten im Bergland von Lampung. Am Quellfluß des Wai Besai, südwestlich vom Gipfel des 2115 m hohen Gunung Abung, gründeten diese Rebang den festen Kampung Gedungsurian. Diese Siedlung ist nur auf schmalen Fußpfaden von Südosten her, vom Ilahan-Gebiet aus, zu erreichen oder über die Höhen westlich des Gunung Abung-Zipfels. Rings um Gedungsurian haben sich starke Rebang-Gruppen niedergelassen. Sie haben sich inzwischen zur Marga Rebang Seputih zusammengeschlossen. Im Gebiet ihrer Ladangs (Brandrodungsfelder) wurden im August 1953 die großen Menhirfelder entdeckt, die den Namen Kebun Tebu tragen.

Ein weiterer Vorstoß der Rebang-Malaien richtet sich von Norden her gegen das Bergland. Am Rande des Gebirges zieht sich ein langer Streifen von festen Rebang-Siedlungen hin. Im östlichen Teil dieses Siedlungsraumes sind die Rebang-Kampungs Pulaupanggung, Ulukrengas und Sakipi auf dem für den mächtigsten und zahlenmäßig stärksten Orang Abung-Stamm der Nunjai traditionsreichen Boden errichtet. Dieses Gebiet am Oberlauf des Wai Abung

ist in früheren Jahrhunderten die Ausgangsbasis für die ausschwärmenden Orang Abung-Stämme der Föderation Sewu Mego gewesen. Südlich des Kampung Sakipi wurden 1953 die Grabplätze der Stammesgründer der Orang Abung gefunden.

Von Sakipi aus siedeln die Rebang heute in dem westlich anschließenden Gebiet bis hinüber zu ihren großen Kämpungen Rebangtinggi und Kasui am Oberlauf des Wai Umpu. Dieses hügelige Land am Fuße der höheren Berge ist mit zahllosen Umbulans überzogen. Alle diese Rebang zwischen dem oberen Wai Abung und Kasui bilden heute die Marga Kasui. Dabei handelt es sich im nordwestlichen Teil dieses Siedlungsraumes um Grund und Boden, den die Rebang den Orang Abung von der Stammesgruppe Buwei Lima weggenommen haben. Zu ernsthaften Auseinandersetzungen ist es allerdings hier nirgendwo gekommen.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Basis für diese Ausbreitung der Rebang-Malaien in den letzten Jahrzehnten das Gebiet um Liwa-Kenali im Hochland südöstlich des Ranau-Meeres gewesen ist. Von hier aus wurden nach 1910 weitere Vorstöße in das übrige Lampung-Gebiet unternommen. Im Zentrum des Berglandes wurde in der Talniederung am Wai Besai eine zahlenmäßig nicht große, aber der Fläche nach sehr ausgedehnte Rebang-Kolonie gegründet. Darüber hinaus richten sich die Vorstöße der Rebang vornehmlich von Süden her, aus der Umgebung von Talangpadang, in das Gebiet am oberen Wai Sekampung und Wai Ilahan sowie von Norden her am Rande des Berglandes entlang vom oberen Wai Abung bis zum Oberlauf des Wai Umpu. Von dort aus sind heute die vordersten Umbulans der Rebang bereits bis hoch hinauf in die Berge vorgeschoben. Bis zur Höhe von fast 1000 Metern finden sich noch einzelne Umbulans der Rebang zwischen den Gipfeln des Gunung Abung, Bukit Benatan und Bukit Punggur.

##### *5. Herkunft und neuzeitliche Siedlungen der Ogan-Malaien*

Eine weitere Bevölkerungsgruppe von Lampung stellen heute die Ogan-Malaien dar. Es handelt sich dabei um Nachkommen von in früheren Zeiten aus weiter nördlich gelegenen Gegenden nach Süden abgewanderten Malaien-Gruppen.

Der Air Ogan ist einer der großen Flüsse von Südsumatra. Er entspringt etwa 75 km westlich Baturadja auf dem über 2000 m hohen Bukit Lumut in der Zentralkette des Barrisan-Gebirges. Sein etwa 500 km langer Lauf wendet sich vom Lumut-Berg zunächst nach Nordosten in das Tiefland, um später geradenwegs nach Norden einzubiegen. Unmittelbar westlich der Stadt Palembang mündet er dann in den gewaltigen Musi-Strom ein. Dieses Flußsystem ist die Heimat der Ogan-Malaien.

Wann die Ahnen der heute in Lampung lebenden Ogan nach Süden abgewandert sind, ist völlig unklar. Es wird berichtet, daß die Ogan von Lampung in alter Zeit bereits in der Gegend um das heutige Muradua am Wai Komering gelebt hätten. Dort, im Flußgebiet des Komering-Stromes, sollen sie aber bereits frühzeitig eine völlige Verseuchung des bebaubaren Bodens mit Alang Alang verschuldet haben. Das Alang-Gras soll durch das nachlässige Ladangen der Ogan in jener Region besonders stark um sich gegriffen haben.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts waren die Ogan bereits wieder in Bewegung gegen das südlich an den Wai Komering angrenzende Gebiet. Um die Jahrhundertwende ließen sie sich dann im Siedlungsraum des Stammes Bahuga der Abung-Föderation Buwei Lima nieder. Die nordwestlichen Orang Abung waren aber nicht bereit, ihren Lebensraum mit den eindringenden Malaien zu teilen. Die daraus entstehenden Streitigkeiten veranlaßten schließlich die niederländische Kolonialverwaltung zum Einschreiten. Ein Schieds-

spruch wurde zugunsten der Ogan gefällt, die nun offiziell einen Siedlungsraum angewiesen erhielten. Da sich beiderseits des zwar offiziell zum Grundgebiet der Buwei Lima-Abung gehörigen Flußsystems des Wai Giham keine festen Kämpungs der Abung befanden, sollten sich die Ogan hier niederlassen können. Der Wai Giham ist ein linker Nebenfluß des Wai Umpu und fließt in nordwestlicher Richtung durch das dem Gebirge vorgelagerte Hügelland. Im Jahre 1927 bildeten die Ogan-Malaien hier am Wai Giham die eigene administrative Marga Wai Tuba.

Das auf diese Weise neuerworbene Gebiet blieb jedoch auch nicht lange nutzbar. Als Folge des Ladang-Anbaues überwucherte auch hier innerhalb weniger Jahre der Alang Alang weite Strecken. So begannen schon bald darauf die ersten Gruppen der Ogan weiter nach Süden abzuwandern. Immer stärker wurde die Abwanderung, so daß schließlich am 1. Januar 1930 die administrative Stammeseinheit der Ogan, die Marga Wai Tuba, von der niederländischen Kolonialverwaltung wieder aufgelöst wurde.

Die aus dem Giham-Gebiet abziehenden Ogan wandten sich nunmehr jenen Teilen von Lampung zu, in denen sich bereits die ihnen verwandten Rebang-Malaien niedergelassen hatten. Dort gründeten sie zum Teil eigene, feste Kämpungs, zum Teil siedelten sie sich in bereits bestehenden Dörfern an.



Golok der Ogan-Malaien (35—40 cm)



Guduk der Rebang-Malaien (35—40 cm)

So befindet sich heute ein Gürtel von festen Ogan-Siedlungen zwischen den Flüssen Wai Rarem und Wai Abung. Das am weitesten nach Osten gegen die Orang Abung der mächtigen Föderation Sewu Mego vorgeschobene Dorf ist Gunung Besar. Dieser Kämpung findet sich nur wenige Kilometer nordwestlich der großen Siedlung Adjikagungan der Kunung-Abung. In Gunung Besar leben heute zahlreiche Ogan-Sippen zusammen mit javanischen Einwanderern. Die weiteren Ogan-Siedlungen in diesem Raume finden sich sämtlich an dem festen Weg, der von Adjikagungan westlich am Fuß der Berge entlang zum großen, westlichsten Kämpung der Nunjai-Abung Tjahjahneri am Wai Abung führt. Westlich von Gunung Besar liegt die ausschließlich von Ogan bewohnte Siedlung Talangpadang. Dies ist ein nur kleines Dörfchen am Wai Sabuk. Es folgen abermals weiter westlich der schon seit dem 16. Jahrhundert bestehende Kämpung Buminabung der Nunjai-Abung und eine Wegstunde davon entfernt das gemeinsam von Ogan, Javanen und anderen Lampungern bewohnte Dorf Simpanganabung. Fast in der Mitte zwischen dieser Siedlung und dem Abung-Ort Tjahjahneri findet sich schließlich der größte und bedeutendste Kämpung der Ogan mit Namen Ogan Lima, das heißt wörtlich „fünf Ogan“ — zu ergänzen „Sippen“.

Weit im Süden, in der nördlich des großen Talangpadang (der Paminggir) gelegenen Landschaft Datar Labuei haben sich in den letzten Jahren seit der Erschließung dieser Urwaldregionen am Wai Ilahan und oberen Wai Sekampung zahlreiche Ogan-Familien niedergelassen. Hier leben diese Ogan mitten unter Javanen und Rebang-Malaien, von denen sie sich nur durch die Tradition und merkwürdigerweise durch den Gebrauch eines Kappmessers von besonderer Form unterscheiden. Ohne dieses Buschmesser kann man sich ja nicht in den Urwald hineinwagen. Das bei den Ogan Golok genannte Kappmesser weist eine langgestreckte Klinge auf, die zusammen mit dem hölzernen Handgriff nur eine schwache Krümmung aufweist. Dagegen ist das bei den Rebang im



Gebrauch befindliche Kappmesser, das von diesen Guduk genannt wird, in dem nahe am Holzgriff befindlichen Klingenteil sehr stark durchgebogen. Die Ogan und Rebang dieses Gebietes weisen selbst auf diesen Unterschied hin.

In dem dichten Urwaldgebiet zwischen Datar Labuei am Wai Ilahan und dem fern in der Wildnis des Gebirges gelegenen Rebang-Kampung Gedungsurian leben nur wenige Ogan-Familien, die hier ihre Ladangs unterhalten.

Auch unter den javanischen und Rebang-malaiischen Neusiedlern im zentralen Bergland am Wai Besai leben nur relativ wenige Sippen der Ogan. Hier bilden die Javanen heute die stärkste Gruppe, während die Rebang auch noch bedeutend zahlreicher sind, als die wenigen Ogan-Malaiken.



Abb. 3. Simpanganabung am Wai Sabuk, gemeinsame Siedlung von Ogan-Malaiken und Javanen.

So leben die zahlenmäßig stärksten Ogan-Gruppen heute in den Dörfern am Wai Abung und Wai Sabuk. Kleinere Gruppen sind auch in den neuerschlossenen Siedlungsgebieten am Wai Ilahan und oberen Wai Sekampung sowie im mittleren Bergland, im Talkessel des Wai Besai, anzutreffen.

## 6. Die Javanen in Lampung

### a) Die alten Javanen-Kolonien vom Wai Kotadjawa und die Orang Maringgai-Stämme

Eine weitere große Gruppe von landfremden Ansiedlern in Lampung sind die Javanen. Wenn auch die Gesamtzahl der heute in Lampung ansässigen Javanen nicht annähernd geschätzt werden kann, so kann man sie doch in drei große Gruppen einteilen. Es sind die familienweise unter den Orang Abung verstreut lebenden Javanen, ferner die geschlossenen, großen Siedlungsgruppen, die bereits seit Jahrhunderten in Südsumatra wohnen und die Transmigranten, die im Rahmen des staatlichen Umsiedlungsplanes im Verlaufe der letzten Jahre nach Lampung gebracht wurden. Unberücksichtigt bleiben dabei die Bewohner des amtlichen Transmigrationsgebietes um Metro-Sukadana.

Betrachten wir zunächst die alten javanischen Siedlungsräume.

Am Rande des eigentlichen Berglandes von Lampung vereinigen sich die Zuflüsse des oberen Wai Sekampung, die fächerartig aus dem Gebirge zusammenfließen. Der bereits sehr wasserreiche Strom durchfließt das Hügelland in fast westöstlicher Richtung. Bevor er das Tiefland erreicht und sich zu dem gewaltigen Bogen nach Norden krümmt, nimmt er noch einige Nebenflüsse von Norden und Süden her auf, die mit einer Ausnahme sämtlich wasserarm sind. Diese Ausnahme bildet der Wai Buloh. Von Süden her strömen zahlreiche Gewässer von den Bergmassiven herab, die, bis zu 1700 m ansteigend, die mittlere und breiteste Halbinsel Südsumatras ausfüllen. Diese zahlreichen Flüsse und Bäche, die meist von den Gebirgsstöcken des Pematang-Sulah und des Gunung Ratai herabfließen, vereinigen sich in einem weiten Becken zu dem Fluß Kotadjawa. Die Uferstreifen dieses Flusses sind weithin versumpft, weil der natürliche Abfluß dieses Landstriches durch eine Reihe von Höhenzügen gegen das niedrige Sekampung-Gebiet hin abgesperrt wird. Dieses Sumpfgebiet gehört noch zum Siedlungsraum der Paminggir, der Stämme Putih und Limau, deren Sawahs allerdings weiter südlich, am Rande der Höhenzüge, liegen. Am östlichen Rand dieses versumpften Gebietes siedelt der Paminggir-Stamm Badak.

Der nördliche Teil dieses Sumpfgebietes und besonders die nach Norden, gegen die Sekampung-Ebene hin vorgelagerten Höhenzüge sind von starken Javanen-Gruppen bewohnt. Dabei handelt es sich jedoch um Sippen, die bereits seit vielen Generationen hier wohnen. Ihre Vorfahren kamen einst aus dem westjavanischen Reich Bantam, das bis zum Jahre 1808 die Oberhoheit über ganz Lampung ausübte. In großer Zahl müssen damals die Jawanen in das Gebiet am Wai Kotadjawa eingewandert sein, denn sie besitzen heute eine ganze Anzahl von eigenen Siedlungen in diesem Raum. Bemerkenswert ist dabei, daß diese Bantamer jedoch keine eigene, administrative Stammeseinheit bilden. Sie wurden vielmehr in die Marga Badak der Paminggir aufgenommen, der sie noch heute angehören. Dieser Siedlungsraum der Bantamer befindet sich heute geschlossen südlich des großen Verbindungsweges, der von Tandjung Karang an der Lampung-Bai nach Kota Agung an der Semangka-Bai führt. Unmittelbar an diesem Weg siedeln die Pubian der Marga Wai Semah in einem sehr schmalen Streifen Landes.

Während dieser Siedlungsraum der Bantamer am Wai Kotadjawa<sup>10)</sup> nur ein relativ kleines Gebiet umfaßt, findet sich weit im Osten, an der Küste der Java-See, ein wesentlich größeres Siedlungsgebiet von Menschen javanischer Herkunft. Es handelt sich um das weite Gebiet zwischen der Mündung des Sekampung-Stromes und dem Küstenort Labuhan Maringgai sowie dem südöstlichsten Kampung der Orang Abung, dem großen Dorf Gedung Wani. Dieses Gebiet besteht zum Teil aus morastigen Niederungen, zum Teil aber auch aus flachen Höhenzügen, die bis zu 260 m über die Ebene ansteigen.

Ich selbst besuchte im Jahre 1953 den großen Ort Labuhan Maringgai an der östlichen Meeresküste. Die Bewohner dieser Gegend nennen sich selbst Orang Maringgai. Sie bilden heute die drei Margas Melinting (um Maringgai an der Küste bis landeinwärts nach Matarambaharu), Djabung (um die Dörfer Djabung und Bungkuk) und Sekampung (in der Gegend um Gununggradja). Innerhalb der Gemeinschaft der übrigen Lampung-Völker hat man die Maringgai schon immer als eine Sondergruppe angesehen.

Ich besuchte diese Leute, um die Grenze des südlichsten Vorkommens von Orang Abung festzustellen. Der Bupati von Lampung Tengah (Mittel-L.) begleitete mich. Dieser Mann war ein gebürtiger Javane, dazu einer der tüchtigsten Verwaltungsbeamten von ganz Lampung. Er befand sich bereits seit 1935 in seiner Position, was als außerordentlich beachtlich angesehen werden muß.

10) Der Name Kotadjawa bedeutet „Java-Stadt“.



Die indonesische Regierung hat diesen Beamten, der bereits lange unter den Holländern tätig gewesen war, in seinem sehr verantwortungsvollen Amt belesen und unterstützte ihn nun nach Möglichkeit sehr, gehörten doch zu seinem Arbeitsbezirk die größten Transmigrationsgebiete ganz Indonesiens, die Regionen um Sukadana.

Es ist übrigens erwähnenswert, mit welchem Geschick die indonesische Regierung es versteht, die wichtigen Verwaltungsstellen in ganz Lampung mit den geeigneten Männern zu besetzen. Dies ist um so erfreulicher, weil die sehr komplizierten Volkstumsverhältnisse in dieser Residensi entsprechende Maßnahmen fordern.

Wir waren also nach Labuhan Maringgai gekommen, wo die Bevölkerung uns außerordentlich freundlich empfing. Die Jugend war festlich gekleidet und



Abb. 4. TARI MELINTING in Labuhan Maringgai, Tanz der Nachkommen von javanischen Kolonisten aus dem 17. Jahrhundert.

trat unmittelbar nach unserem Eintreffen zur Darbietung des Tari Melinting, des traditionellen Tanzes dieser Landschaft, an. Die Mädchen und Jünglinge trugen zwar auch die von den Abung, Pubian und Paminggir bekannten Schmucksachen aus Gold- oder Messingblech, aber in einer Form, die ich bisher noch nirgends gesehen hatte. Die Koptkronen, Ketten und Ringe besaßen eine höchst feingliedrige, vielfach durchbrochene Form. Auch die Farbe und der Schnitt der Gewänder erschien mir gleich als für Lampung ausgesprochen fremdartig. Als dann der Tanz selbst begann, stieg meine Verwunderung noch. Die lebhaften, gelosten Bewegungen der Tänzer hatten nichts an sich von der Statik, die alle übrigen Lampung-Tänze auszeichnet. Der Tanz fand nicht unter einem Pendopo statt, wie es bei den Abung üblich ist, sondern im Freien. Vier festlich geschmuckte Mädchen standen auf einem rechteckigen Teppich. In jeder Hand trug jedes Mädchen einen bunten Fächer. Zwei buntgekleidete Jünglinge, die mantelartig ein Goldbrokattuch um die Schultern geschlungen hatten, benutzten jeder ebenfalls zwei Fächer, die denen der Mädchen gleich waren. Im Außenrand der Fächer waren lange, schneeweiße Federn angebracht.



Während des Tanzes wurden die Fächer wie Flügel gebraucht. Dabei war der Sinn der Darstellung völlig klar: Zwei männliche Vögelchen umschwirrten emsig die vier weiblichen Figuren, die auch starke Bewegungen ausführten. Die Jünglinge duckten sich bald tief auf den Erdboden, bald flatterten sie auf und umgakelten die Mädchen.

Mir war sogleich klar, daß dieser Tanz kein Lampung-Tanz war. Abgesehen von der fremdartigen Bekleidung der Tänzer, war die intensive Dynamik auffällig. — Nach Abschluß der Darbietungen sprach ich dann mit den Vorstehern der verschiedenen Kumpungs und den Ältesten. Zunächst blieben meine Nachforschungen nach der Herkunft dieses Tanzes erfolglos. Erst später erhielt ich in anderem Zusammenhang Aufklärung über die mich interessierenden Fragen. Wir sprachen über die Vergangenheit und die Tradition. Und da wußten die Alten mir zu berichten, daß ihre Vorfahren einst keine Lampunger gewesen waren, sondern Bantamer aus Westjava. Meine Versuche, einen Zeitraum für die Einwanderung dieser Javanen festzulegen, waren schließlich auch erfolgreich. Aus allerlei Einzelangaben konnte ich berechnen, daß die Vorfahren der Orang Maringgai vor 350 bis 400 Jahren, aus Westjava kommend, sich hier an der Küste rings um den heutigen Hafen Labuhan Maringgai niedergelassen hatten.

Von der Küste aus sind dann diese Javanen in späterer Zeit weiter nach Westen ins Land vorgedrungen, so daß sie heute bis unmittelbar südlich von Gedung Wani anzutreffen sind. Im Südwesten haben sie die Pubian vom Stamme Balau in breiter Front vor sich her gedrängt.

Diese Orang Maringgai sollen einst ein fürstliches Oberhaupt besessen haben, das den Titel „Ratu Menenteng“ führte. Bis gegen das Ende des neunzehnten Jahrhunderts sollen bei Labuhan Maringgai Wall und Graben von dem Königssitz vorhanden gewesen sein. Ebenso lange sollen die Nachfahren dieses fürstlichen Oberhauptes besondere Vorrechte vor allen Sippenhäuptern besessen haben. Man mußte sie in der Öffentlichkeit angeblich mit der „Sembah“, dem anbetenden Zeichen der Verehrung, begrüßen. Bei Festen sollen diese Nachkommen unter dem „Djuli“, einem Thronhimmel, gegangen sein. Mit dem Papadon-Ritus der Orang Abung sollen keinerlei Zusammenhänge bestanden haben. Noch heute besitzt der Nachkomme dieses Ratu Menenteng das Amt des Leiters aller öffentlichen Feste.

In den beiden behandelten Siedlungsgebieten von Javanen im südlichen Lampung leben die Nachkommen von Bantamern, die sich augenscheinlich bereits in der früheren Zeit der bantamschen Oberhoheit in dem durch seine Pfefferproduktion für den Handel bedeutenden Gebiet ansiedelten. Während die Javanen vom Wai Kotadjawa aber in den Stammesverband der einheimischen Paminggir-Bevölkerung aufgenommen wurden, haben sich die Orang Maringgai auf Grund ihrer größeren Zahl eine eigene politische Lebensform geschaffen. Obwohl sie sich heute auch als Orang Lampung, d. h. als Lampung-Menschen, fühlen, besitzen sie doch ihre eigenen Stammesverbände, die sie von den autochthonen Lampungern bis auf den heutigen Tag absondern.

#### b) Die Kebun-Arbeiter der Orang Abung

Eine zweite Gruppe „javanischer Lampunger“ wird von denjenigen javanischen Familien gebildet, die seit einer — oder auch schon seit mehreren — Generationen unter den Orang Abung im mittleren und nördlichen Lampung leben.

Diese einzelnen javanischen Familien finden sich fast nur im Gebiet der Orang Abung, wo sie heute eine Art von Klientel bilden. Dabei handelt es sich fast ausschließlich um Javanen, die frühestens vor einigen Jahrzehnten von Westjava herübergewandert sind. Sie haben sich den Abung als Arbeitskräfte für die Kebun Ladars, die Pfeffergärten, angeboten. Die Abung sind zwar als

Brandrodungsfeldbauern schwere Arbeit im Urwald gewohnt, lieben es jedoch in neuerer Zeit sehr, für die in den Pfeffergärten unbedingt erforderliche intensive Bearbeitung die fleißigen Javanen zu beschäftigen.

Beachtlich ist, daß erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts solche javanischen Arbeiter nach Lampung gekommen sind. Obwohl das Bantam-Reich seit 1560 enge Beziehungen zu Lampung, besonders zu den südöstlichen Abung-Stämmen unterhielt, sind bis gegen 1870 außer den schon besprochenen großen und geschlossenen Siedlungsgemeinschaften keine Javanen nach Lampung gekommen. Der Grund dafür ist offensichtlich. Noch bis in die Zeiten von Du Bois, d. h. bis in die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hinein, kamen bei den Orang Abung immer noch einzelne Kriegszüge vor. Dabei sorgten die Überlieferungen der Nachbarn von den einstigen Kopfjagden der Abung für einen entsprechenden schlechten Ruf dieser Pfefferproduzenten. Das Bantam-Reich vermochte nur durch reichbelohnte Vertrauensleute unter den Abung die wirtschaftlichen Beziehungen zu diesen kriegesischen und selbstbewußten Stämmen zu unterhalten. Erst die engere Bindung der Bevölkerung an die mehr und mehr erstarkende niederländische Kolonialmacht von 1856 an brachte eine zunehmende Beruhigung der Verhältnisse im mittleren und nördlichen Lampung mit sich.

So finden wir erstmalig im Niederländischen Koloniaal Verslag von 1872 die Angabe, daß nun jährlich größere Gruppen von Javanern von Bantam herüberkämen, um sich in Lampung niederzulassen. Dabei bleibt noch unklar, ob es sich um geschlossene Gruppen oder schon um einzelne Familien handelte. Klarer gibt der Koloniaal Verslag von 1873 darüber Auskunft. Dort finden wir den Bericht, daß nunmehr jährlich zur Pfefferernte mehrere hundert Javanen aus Bantam ins Land kämen, um bei der Ernte beschäftigt zu werden.

Im westlichen Abung-Gebiet leben diese javanischen Arbeiter mit ihren Familien innerhalb der Abung-Siedlungen, während sie sich bei den Abung-Stämmen des Südostens zu eigenen Siedlungsgruppen zusammengeschlossen haben.

So hat die Abung-Marga Nuban in der Umgebung des Kampungs Bumi Djawa westlich von Sukadana zwischen 1910 und 1920 insgesamt 200 derartige javanische Kebun-Arbeiter in ihren Verband aufgenommen. Diese Bantamer wurden wohl in den Stammesverband aufgenommen, nicht aber in den Adat der Orang Abung. Die Javanen haben sich allmählich eigenen Grund erworben, das heißt urbar gemacht, und sind jetzt auch keine Kebun-Arbeiter mehr. Sie leben als politisch gleichberechtigte Familiengruppen innerhalb der Abung-Siedlungen.

Eine weitere Javanen-Gruppe lebt bei Gedung Wani, im äußersten Südosten des Abung-Gebietes. Dort hat sich ein Satellitendorf von javanischen Kebun-Arbeitern gebildet. Diese Leute stammen ebenfalls aus Bantam. Sie sind jedoch bis heute noch als Hilfskräfte in den Pfeffergärten der Selagai-Abung von Gedung Wani tätig.

Im Westen, am Fuß des Berglandes, haben sich solche javanischen Arbeiter in größerer Anzahl in dem Ogan-Malaien-Dorf Gunung Besar, westlich von Adjikagungen am Wai Sabuk, niedergelassen. Eine fast gleich große Gruppe von einigen hundert Javanen hat sich ferner im Dorf Simpanganabung am Wai Abung angesiedelt. Diese früheren Landarbeiter der Abung leben heute ebenfalls in einem Ogan-Dorf.

Weitere, allerdings sehr kleine Javanen-Kolonien finden sich in fast allen großen Ortschaften Lampungs, wie zum Beispiel in Tandjung Karang, Gunung Sugih, Suakadana, Blambangan, Kota Bumi und Menggala. Dabei handelt es sich allerdings meist um javanische Händler, die sich als solche oder als Unternehmer von Gastwirtschaften (Rumah Makan) niedergelassen haben. Diese

Javanen stammen ebenfalls sämtlich aus Westjava, wenn auch nicht immer aus dem einstigen Reich Bantam. Es handelt sich allerdings immer um einstige Bewohner westjavanischer Städte, die in neuester Zeit als Händler nach Lampung gekommen sind.

Die Masse der javanischen Kebun-Arbeiter lebt jedoch, wie schon erwähnt, familienweise unter den westlichen Orang Abung. Die Wirtschafts- und Siedlungsweise der Abung ist durch das Umbul-System gekennzeichnet. Greifen wir als Beispiel den festen Kampung Pekurun der Selagai Abung heraus, der mitten zwischen Kota Bumi und dem Gunung Abung gelegen ist.

Dieser Abung-Kampung zählt rund 2000 Menschen, die zu 118 festen Familien- und Sippenhäusern gehören. Von dieser Gesamtzahl trifft man aber immer nur einen Teil der Dorfzugehörigen innerhalb der dörflichen Siedlung an. Der größte Teil von ihnen befindet sich während eines großen Teiles des Jahres in den entfernt gelegenen Umbuls, kleineren und weniger dauerhaft gebauten Wohnhäusern, die, zu kleinen Häusergruppen, den Umbulans, zusammengeschlossen, mehr oder weniger weit entfernt vom Kampung im Urwald liegen. 200 derartiger Umbuls gehören zum Kampung Pekurun. Sie liegen fast alle innerhalb eines halben bis dreiviertel Tagemarsches vom Kampung entfernt. Von diesen Umbuls und Umbulans aus werden die Ladangs, die Brandrodungsfelder im Urwald, angelegt, bestellt, unterhalten und abgeerntet. Erst wenn die Ernte eingebracht ist, oder wenn die Hauptarbeit auf den Ladangs getan ist, kehrt ein Teil der Umbul-Leute ins feste Dorf und in die großen, stabilen Holzhäuser zurück.

Ist eine Ladung auf gutem Boden angelegt worden, so wird nach dem einmaligen Trockenreisanbau auf dem abgeernteten Rodungsfeld ein Pfeffergarten angelegt. Zum Kampung Pekurun gehören insgesamt 40 derartige Kebun Ladars.

Die Arbeit im Pfeffergarten sieht vor: Pflanzung der Dadap-Stützpflanzen; nach drei Jahren Anpflanzung der Pfefferreben. Erst nach insgesamt acht Jahren beginnt die erste Pfefferernte, die dann zweimal jährlich bis zu fünfundzwanzig Jahre lang möglich ist. Während dieser ganzen Zeit, vom Beginn der Anpflanzung der ersten Stützbäume, muß fast täglich das stark emporschießende Unkraut gejätet werden. Stärkeres Holz muß gerodet werden. Für diese Arbeiten stellt der Abung gern Javanen in seinen Dienst. Diese Kebun-Arbeiter erhalten von ihrem Arbeitgeber eine angemessene Entschädigung in Naturalien und in neuerer Zeit auch in Geld.

So bilden mehrere Javanen-Familien beispielsweise die Klientel des Kepala-Kampung von Pekurun. Diese Javanen-Familien leben bis auf eine sämtlich draußen in den Umbuls des Kampung-Oberhauptes. Nur zu besonderen Gelegenheiten kommen sie in den festen Kampung, um sich mit ihrem Arbeitgeber zu besprechen, oder auch, um an besonderen Festen der Abung teilzunehmen.

Relativ wenige Javanen-Familien leben ständig in dem festen Kampung. So kommt auf drei Umbul-Javanen-Familien nur eine, die als Hintersasse in unmittelbarer Nähe des Hauses jenes Dorfvorstehers wohnt. Die Sippe des Dorfchefs bewohnt ein festes, sehr stabiles Holzhaus auf hohen Tiangs (Pfählen), das etwas mehr als 20 m von der Dorfstraße zurück liegt. Daneben steht das ebenfalls solide, auf hohen Pfosten errichtete Übung Kampung (Ziegenhaus) des Dorfvorstehers. Ganz vorn, unmittelbar an der Dorfstraße, aber liegt zu ebener Erde das Haus des von dem Orang Abung abhängigen Javanen. Dieser lebt dort mit Frau und mehreren Kindern, ständig bereit, für den Abung Dienste zu leisten. Er holt Wasser oder Speisen herbei, er klettert auf die Kokospalme, um Nüsse herunterzuholen, er trägt auch für den Abung



Lasten zu den Umbuls oder begleitet den Dorfchef in das Nachbardorf, wenn dort eine Last abzuholen ist.

Das Haus des javanischen Hintersassen ist weniger fest gebaut, als das der Abung-Dorfbewohner. Es besitzt den niedrigen, javanischen Baustil und besteht im wesentlichen aus Knüppelwänden und zerquetschten Bambusrohren.

Diese javanischen Klienten der Abung gehören, administrativ gesehen, zur Dorfgemeinschaft. Sie unterstehen dem Kepala Kampung der Abung und bilden zusammen einen administrativen Suku, eine Teilgruppe des Dorfes. Wie die Abung-Sukus (administrativ), so besitzt auch der Javanen-Suku einen eigenen Kepala Suku. In Pekurun ist es der javanische Hilfsarbeiter des Kepala Kampung. Es ist die Aufgabe dieser Kepala Sukus, den Kampung-



Abb. 5. Von javanischen Neusiedlern quer durch den Urwald gegrabener Weg am Wai Ilahan.

Vorsteher bei der Festsetzung und Einziehung der Naturalsteuer im Bereich seines Suku behilflich zu sein.

So bilden diese javanischen Klienten der Orang Abung wohl einen Teil der politisch-administrativen Gemeinschaft, stehen aber außerhalb des Adat der Abung. Ausgeschlossen ist allerdings die Aufnahme eines Javanen in den Abung-Adat nicht. In sehr seltenen Fällen beschließt der zuständige Adat-Rat auch die Aufnahme einer javanischen Familie in den Adat. Dann besteht aber meist schon eine engere Verbindung durch Heirat oder einen beabsichtigten Eheschluß zu einer Abung-Sippe. Der javanische Familienvorstand muß dann die vom Adat-Rat festgesetzte Gebühr zahlen und dabei ein Gemeinschaftsfest herrichten. Obligatorisch ist dabei auf jeden Fall die Schlachtung eines oder mehrerer Büffel.

Die Zahl der in dieser Weise innerhalb der Stammesgemeinschaften der Orang Abung lebenden Javanen läßt sich auch nicht annähernd bestimmen.

## c) Die Transmigranten

Eine weitere Gruppe javanischer Neusiedler in Lampung wird von den Transmigranten gebildet, die seit 1952 im Bergland dem einstigen Wohngebiet der Orang Abung, den Urwald roden und sich dort niederlassen. Während die Transmigranten in den großen Transmigrationsgebieten von Metro-Sukadana und am mittleren Wai Sekampung meist aus dem überbevölkerten Ostjava kommen, handelt es sich bei den Siedlern im Bergland von Lampung meist um ehemalige Guerillas, die noch wenige Jahre zuvor in



Abb. 6. Siedlung ehemaliger Guerillas im Urwalddistrikt Datar Labuei am oberen Wai Sekampung.

den Bergen von Java mit den Waffen gekämpft haben. Die indonesische Regierung wirbt diese Guerillas zur Ansiedlung in Lampung an und stützt sie mit finanzieller und sachlicher Hilfe aus. In großen Gruppen, die in Zukunft geschlossene Dörfergemeinschaften bilden, kommen diese javanischen Exguerillas nach Lampung und werden von einer besonders dafür geschaffenen Organisation, die mit staatlichen Mitteln subventioniert wird, in eine der beiden nachfolgend genannten Regionen des Berglandes gebracht.

Das eine dieser beiden Ansiedlungsgebiete ehemaliger javanischer Guerillas ist das früher schon genannte Datar Labuei an den Quellflüssen des Wai Sekampung. Zwischen dem Wai Ilahan, dem oberen Wai Sekampung und



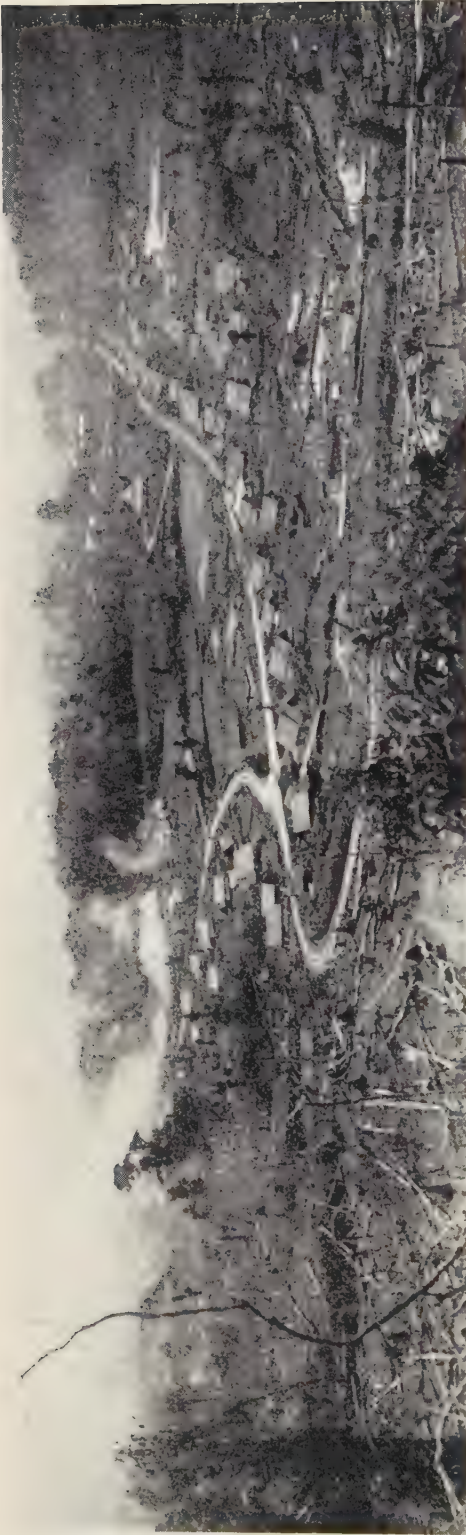


Abb. 7. Beginn der javanischen Landnahme im Talkessel des Wai-Pital — Wai Besai im Jahre 1953.

dem Wai Sangharus ist für diese Javanen ein Konzessionsgebiet von 25 000 Hektar vorgesehen. Bis zum August 1953 lebten hier bereits 220 javanische Familien aus Pasundan, dem westlichen Teile Javas. Insgesamt sollen in Datar Labuei 1000 Javanen-Familien angesiedelt werden, was einer Neusiedlerzahl von 5000 bis 10 000 Menschen entspricht. Schon im Jahre 1930 waren einzelne Javanen-Familien in dieses damals nahezu unbewohnte Gebiet eingedrungen und hatten sich dort niedergelassen.

Um die gleiche Zeit waren weitere Javanen-Sippen vom Ilahan-Gebiet aus tiefer in das mit dichtem tropischem Regenwald bedeckte Bergland eingedrungen und hatten sich am Wai Mintjang, einem kleinen Fließchen südlich des Ilahan, angesiedelt. Andere waren weiter nach Nordwesten hin vorgeedrungen und hatten die Gegend von Gedungsurian erreicht. Dabei handelte es sich aber nur um wenige Familien.

Die Javanen vom Wai Mintjang leben heute weniger vom Brandrodungsbau als vom Anbau von Gemüse und Früchten auf kleinsten Bodenflächen.

Zwischen dem unteren Wai Ilahan und den beiden anderen Quellflüssen des Sekampung, dem Sangharus und dem eigentlichen Sekampung, führt seit März 1953 ein schnurgerader, mitten durch den Urwald von den Javanen gegrabener, breiter, 20 km langer Weg, der erst am Ufer des oberen Sekampung endet. Beiderseits dieses Weges, der allerdings noch durch unüberbrückte Bach- und Flußläufe unterbrochen wird, liegen seit dem Sommer 1953 mehrere Javanen-Dörfer, die noch ohne amtliche Namen sind. Die Häuser sind in langen Reihen zu



beiden Seiten des Weges angeordnet und liegen in mit großer Sorgfalt angelegten Ubi-Kajur- und Popaja-Pflanzungen.

Das zweite Siedlungsgebiet javanischer Exguerillas befindet sich im weiten Talkessel des Wai Besai und Wai Pitai, südlich des gewaltigen Gunung



Abb. 8. Javanischer Client mit Familie im Orang Abung-Dorf Pekurun Baru.



Abb. 9. Bau der Notunterkünfte javanischer Neusiedler im Raume Purbolinggo.

Abung, im zentralen Bergland von Lampung. Seit Jahresanfang 1953 siedeln hier viele hundert Javanen-Familien.

Von Sakipi am oberen Wai Abung führt ein schmaler Weg auf die Paßhöhe zwischen dem Gunung-Abung-Massiv und dem benachbarten Bukit Benatan. Ist die Höhe des Gunung Hadji von Norden her erreicht, so senkt sich der Weg wieder nach Süden hin abwärts zum Talkessel des Wai Pitai. Mitten zwischen der Paßhöhe und dem Pitai-Flußchen haben die Javanen

einen geradezu vorbildlichen, großen Kampung angelegt. Große, massive Holzhäuser im Stile der Bauten, die man an den Hängen des Tengger-Gebirges in Ostjava antrifft, liegen beiderseits der breiten und sauberen Dorfstraße. Die Siedlung trägt den Namen Sukapura, offensichtlich nach dem herrlichen Berg-



Abb. 10. Neuer Javanen-Kampung entsteht im Distrikt Purbolinggo.  
Die Familienhäuser stehen weit abseits der neuen Dorfstraße.



Abb. 11. Sukapura, ein im Jahre 1953 von javanischen Transmigranten am Südwesthang des Gunung Abung-Massivs angelegtes Musterdorf.

dort im Tengger-Gebirge benannt. Daraus kann man schließen, daß die Neusiedler aus Ostjava stammen.

Von Sukapura aus ist ein breiter Weg bis auf den Talgrund des Wai Pitai gegraben. Der Urwald ist nicht nur weggerodet, sondern der Weg ist oftmals tief in den Untergrund eingeschnitten worden, so daß gewiß später einmal auch schwere Autos hier fahren können. Eine Strecke von etwa 5 km



Länge führt der neue Weg am Lauf des Wai Pitai entlang, um dann nach Südosten hin einzuschwenken, wo er an den Südhängen des 1250 m hohen Thuluhabang-Berges entlang führt. Bald senkt er sich aber wieder abwärts, um in die Niederung des Wai Tenong hinabzuführen. Insgesamt ist dieser Weg, der nun noch eine weite Strecke am Tenong-Fluß entlang führt, fast 20 km lang. In fast ununterbrochener Folge liegen an seinen beiden Seiten einzelne Häuser javanischer Siedler, die sich oftmals kampungartig häufen. Dann findet sich auch regelmäßig ein kleiner Verkaufsladen dabei, in dem viele zum täglichen Leben der Neusiedler erforderlichen Geräte und konservierte Nahrungsmittel erhältlich sind. — Fast das ganze Gebiet in mittelbarer Nähe des neuen Weges ist gerodet. Ubi-Kajur-, Popaja- und Gemüseanpflanzungen umgeben die Wohnhäuser. Die Rodungen ziehen sich noch weit nach Osten hin, bis über das unmittelbar südwestlich unter dem Gipfel des Gunung Abung gelegene, neu entdeckte Menhirfeld Kebun Tebu hinaus.

Dieses Neusiedlergebiet am Wai Besai-Wai Tenong besitzt einen eigenen Wedana, der unmittelbar dem Bupatih von Lampung Utara (Nordlampung) in Kota Bumi untersteht. Daraus ist zu entnehmen, welche Bedeutung die indonesische Verwaltung diesem Siedlungsgebiet beimißt, daß sie es durch die Bestellung eines eigenen Wedana zum selbständigen Kewedanaan erhoben hat.

Die beiden staatlichen Transmigrationsgebiete in Lampung sind bisher nicht behandelt worden. Es sind der Raum westlich von Gedungtataan am oberen Wai Sekampung und das große Gebiet von Metro-Sukadana. Die Siedlungsmethoden in diesen staatlich geleiteten sind zwar im wesentlichen dieselben wie in den besprochenen Gebieten, doch lenkt hier eine staatliche Behörde unmittelbar die Ansiedlung. Djawatan Transmigrasi, die staatliche Transmigrationsverwaltung, besitzt ihre Spitze in der Zentralregierung in Jakarta. Die Hauptverwaltung sitzt in Tandjungkarang. Aber auch im Siedlungsgebiet um Metro gibt es noch eine Anzahl von staatlichen Verwaltungsstellen, die zur Betreuung der javanischen Umsiedler eingesetzt sind. Im Raume von Gedungtataan liegt das Transmigrationsgebiet nur im Amtsbereich eines einzigen Wedana, nämlich des Distriktschefs von Pringsewu.

Schon im Jahre 1906 hatte die niederländische Regierung begonnen, mit staatlichen Mitteln Familien aus Ostjava im Raume von Gedungtataan anzusiedeln. Mit einem Aufwand von etwa einer Million Gulden wurden bis einschließlich 1914 insgesamt 6930 Menschen nach hierhin umgesiedelt. Das von ihnen bewirtschaftete Gebiet ist rund 8000 ha groß. Vom Jahre 1915 ab wurden keine Mittel mehr für diese Transmigration bereitgestellt.

Wesentlich größere Bedeutung besitzt die Transmigration von Metro-Sukadana. Wenn hier auch nicht auf Einzelheiten eingegangen werden soll — da bereits mehrere ältere Veröffentlichungen darüber vorliegen —, so erscheint es unter dem Gesichtspunkt dieser Abhandlung doch als angebracht, mit wenigen Worten auf das bisherige Ergebnis der Ansiedlungsaktionen einzugehen, soweit dadurch nämlich die Bevölkerungsstruktur von ganz Lampung wesentlich beeinflusst wird.

Das größte indonesische Transmigrationsgebiet von Metro-Sukadana liegt im Kabupaten Lampung Tengah (Mittel-Lampung). Mit rund 200 000 Menschen besitzt Lampung Tengah nahezu ein Drittel der gesamten Lampung-Bevölkerung. Lampung Utara, das nördliche Gebiet der drei großen Orang-Abung-Föderationen und des Paminggir-Stammes Bunga Majang, besitzt etwas mehr als 200 000 Einwohner, während Lampung Selatan, der südliche Küstenteil, etwas weniger Menschen besitzt.

Von den 200 000 Einwohnern von Mittel-Lampung sind heute etwa 100 000 bis 110 000 Javanen. Das ist die Folge der staatlichen Transmigration, die im Jahre 1935 ihren Anfang nahm. Bis heute gehen fast täglich große Menschen-



transporte vom javanischen Hafen Merak über die Sundastraße nach Tandjung Karang, der Pforte von Lampung. Bis zu 200 Menschen umfaßt manchmal ein solcher Transport. Die Umsiedler kommen meist aus Ostjava. Dort werden sie von Beauftragten der staatlichen Transmigrationsbehörde für die Umsiedlung nach Südsumatra angeworben. Nur solche Umsiedlungswilligen werden angenommen, die durch eine ärztliche Untersuchung als körperlich tauglich befunden werden. In einem Sammeltransport geht es dann von Ost- oder Zentraljava nach Djakarta. Unterwegs erhält jeder Transmigrant ein Taschengeld von 2,50 Rp. täglich, von dem er sich ernährt. In einem Durchgangslager in Djakarta werden alle Umsiedler nochmals untersucht. Dann erfolgt der Weitertransport nach Merak an der Westspitze Javas, wo die Eisenbahnlinie endet. Dort gehen die Transmigranten auf ein Dampfschiff, das sie in einer Nacht über die Sundastraße nach Tandjung Karang, dem Hafen von Lampung, befördert. Von hier werden sie in das jeweilige Ansiedlungsgebiet weitergeleitet. Während die normalen Transmigranten unmittelbar mit ihrer gesamten Familie umsiedeln, dürfen die ehemaligen Guerillas ihre Angehörigen erst später nachkommen lassen.

Meist verbleiben die Ankömmlinge in ihrem neuen Siedlungsraum zunächst noch einige Zeit lang in einem Auffanglager, das aus großen und geräumigen Baracken besteht. Nun erhalten sie einen Zuschuß von Baumaterial im Werte von 1000 Rp. für die Errichtung eines Familienhauses. Meist haben sich die Siedler inzwischen aber schon selbst eine Notunterkunft gebaut. Bauholz fällt ja schon bei Beginn der Rodungsarbeiten an, die unmittelbar nach dem Eintreffen im Auffanglager beginnen. Zuerst wird immer eine kleine Rodung angelegt, um Raum für das spätere Wohnhaus und für den für Javanen unbedingt erforderlichen Garten zu schaffen. Sobald diese Arbeit geleistet ist, kommt bei den Guerillas die Familie nach. Dann wird der für den Anbau von Reis erforderliche Grund gerodet. Ein Teil des für diese Anbaufelder erforderlichen Saatgutes wird von der Regierung gestellt, muß später aber bezahlt werden. — Insgesamt betragen die Aufwendungen der Regierung für jede javanische Umsiedlerfamilie rund 5000 Rp. Dieser Betrag setzt sich zusammen aus den Unkosten des Transportes von Java nach Lampung einschließlich der Unterhaltszuschüsse von 2,50 Rp. je Tag und Person und aus dem Zuschuß für den Hausbau.

Das Transmigrationsgebiet in Mittellampung ist heute in zwölf Ketjamatans (Unterdistrikte) eingeteilt. Die Pläne für die Verwaltungsreform in Lampung sehen vor, daß in nächster Zeit daraus neun autonome Negeris werden, wie die neuen Verwaltungseinheiten genannt werden.

Vornehmlich drei Bezirke sind es, in denen heute die Javanen entweder den größten oder aber einen wesentlichen Anteil der Bevölkerung in Lampung Tengah bilden. In der Umgebung von Metro, dem Mittelpunkt der Transmigration, bildet die Altbevölkerung heute nur noch eine Minderheit von 5 Prozent. Es handelt sich dabei um Orang Abung vom Stamme Uban. Die restlichen 95 Prozent sind javanische Transmigranten, die seit den dreißiger Jahren dort ansässig sind.

Der zweite Umsiedlerbezirk in Mittellampung ist das sogenannte Gebiet Wai Seputih, womit der Raum zwischen Metro und dem Wai Seputih gemeint ist. Hier liegen diejenigen Transmigrationsprojekte, die zur Zeit die Hauptmasse der umgesiedelten Javanen aufnehmen. Das größte Projekt trägt den Namen Purbolinggo. Durch großzügige Stauanlagen soll hier die Voraussetzung für den Überschwemmungsreisbau geschaffen werden. In diesem Gebiet beträgt der Anteil der Altbevölkerung jedoch heute noch vier Fünftel. Es sind die Abung-Stämme Unji und Uban, die seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hier wohnen.

Im Purbolinggo-Bezirk waren schon bis 1941 von der niederländischen Kolonialregierung 7000 Javanen angesiedelt worden. Die japanische Besatzung Sumatras führte so viele Javanen als Zwangsarbeiter weg, daß im Jahre 1945 nur noch 2700 Siedler übriggeblieben waren. Diese Menschen sind nicht mehr zurückgekehrt. Die indonesische Regierung führte die Ansiedlung nach 1949 weiter. Im August 1953 bestanden im Raume Purbolinggo bereits wieder mehr als 2000 javanische Haushaltungen, zu denen rund 9000 Menschen gehörten. Insgesamt sollen in diesem Bezirk 5000 Haushaltungen mit mehr als 20 000 Menschen angesiedelt werden.

Bisher gibt es im Transmigrationsgebiet Purbolinggo noch keine Sawahs. Der Reis wird zunächst noch auf den trockenen Ladangs angebaut. Daneben wird viel Mühe auf den Gartenbau verwandt. In den meist kleinen Kebuns (Gärten) werden Ubi Kaju (Kassave), Pisang (Banane) sowie wenig Ladar (Pfeffer) und Obst, wie Popaja, Djuruk (Mandarinenbäume), Nanas (Ananas),



Abb. 12. Chef der „Langhaarigen“, der ehemalige Guerillas im Siedlungsraum Djepara.

angebaut. Das geplante Stauwerk am Wai Seputih soll die Anlage von 15 000 Hektar Überschwemmungsfeldern für den Sawah-Reisbau schaffen.

Der dritte große Transmigrationsbezirk ist die Umgebung von Sukadana. Rings um diese seit 1510 bestehende Siedlung des Abung-Stammes Unji beträgt der Anteil der Javanen an der Gesamtbevölkerung nahezu ein Drittel.

Ein weiterer Schwerpunkt der Transmigration scheint sich in den letzten Jahren bei dem Kampung Djepara, mitten zwischen Labuhan Maringgai und Sukadana, zu bilden. Auch hier leisten die erst in den Jahren nach 1950 ins Land gekommenen Javanen — es sind meist ehemalige Guerillas, wie in Datar Labuei — Außerordentliches. Obwohl die Zahl der hier bis jetzt ansässigen Javanen noch nicht groß ist, findet man schon mehrere neuangelegte Kampungs mit breiten Straßen und schönen Gemüse- und Fruchtgärten.

### 7. Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß im Jahre 1953 die Gesamtbevölkerung von Lampung etwa die Zahl 600 000 erreicht hatte. Reichlich 200 000 davon sind Orang Abung, die nördlich des großen Sekampung-Knies bis hinauf nach Norden, über den Tulang Bawang und Wai Umpu hinaus, siedeln. In diese



Zahl ist auch die erst relativ später in den Norden eingewanderte Paminggir-Marga Bunga Majang eingeschlossen.

Die Zahl 600 000 ist besonders erstaunlich, wenn man damit die Angaben von Du Bois aus dem Jahre 1820 vergleicht, der die Gesamtbevölkerung von Lampung damals auf rund 60 000 bezifferte. Wenn diese Angabe auch nur als relativ zu betrachten ist, so muß dabei berücksichtigt werden, daß dieser Autor als einer der besten Kenner von Lampung im 19. Jahrhundert zu bezeichnen ist. Er selbst betrachtete diese Zahl als sehr gering und glaubte die Ursache dafür in dem sehr hohen Djudjur (Brautpreis), in den durch wilde Tiere angerichteten Verheerungen und in der hohen Kindersterblichkeit sehen zu müssen.

Die Bevölkerung des südlichen Küstengebietes und des westlichen Hochlandes von Kenali-Liwa sind die Paminggir-Stämme, in denen wir die Nachkommen der einst, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, in Südsumatra eingewanderten Minangkabauer Kolonisten sehen müssen. Diese Westsumatranen haben zunächst in der Gegend des heutigen Kroë einen Brückenkopf gebildet, von wo aus sie, nach Norden und Westen ins Hochland eindringend, sich einen weiten neuen Lebensraum erschlossen, indem sie die Altbevölkerung der Orang Abung aus diesen Landesteilen vertrieben. Diese Alt-Paminggir drangen bald darauf weiter nach Süden und Südosten vor, erreichten die Semangka-Ebene und verbreiteten sich von dort aus entlang der gesamten Südküste von Sumatra bis zur südöstlichsten Spitze der Insel an das Bergmassiv des Radjabasa. Aus diesen südlichsten Küstenregionen vertrieben die Paminggir die Pubian-Stämme, deren Rückzug nach Norden bis in unsere Tage andauert. Bis heute dringen dagegen die inzwischen über die gesamte nördliche Ebene ausgeschwärmten Orang Abung gegen den restlichen, den Pubian gebliebenen Lebensraum nach Süden vor.

Von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an wanderten große Gruppen von Westjavanen aus dem Reiche Bantam nach Lampung ein und ließen sich in großer Anzahl im heutigen Labuhan Maringgai und in dessen Hinterland nieder, wo sie bis heute drei eigene Stammesgemeinschaften bilden. Eine andere große Gruppe von Bantamern siedelte nördlich des Sumpfgebietes am Wai Kotadjawa, dem rechten Zufluß des oberen Wai Sekampung. Diese Bantamer wurden jedoch in den Stammesverband der Badak-Paminggir aufgenommen.

Unter den erst in neuerer Zeit nach Lampung eingewanderten Volksgruppen nehmen die heute mehr als 100 000 Javanen die erste Stellung ein. Neben der großen Anzahl der durch die staatlich gelenkte Transmigration ins Land Gekommenen besitzen die javanischen Siedlergruppen im Bergland von Lampung, besonders in den Gebieten Datar Labuei und am Wai Besai, besondere Bedeutung, weil diese im Besitz großer Konzessionsgebiete sind und weil hier mit relativ einfachen Mitteln in aller kürzester Zeit große Kultivierungsarbeiten geleistet werden. Der Boden ist in diesen Landesteilen von Lampung wesentlich fruchtbarer als in den Niederungen bei Metro und Sukadana.

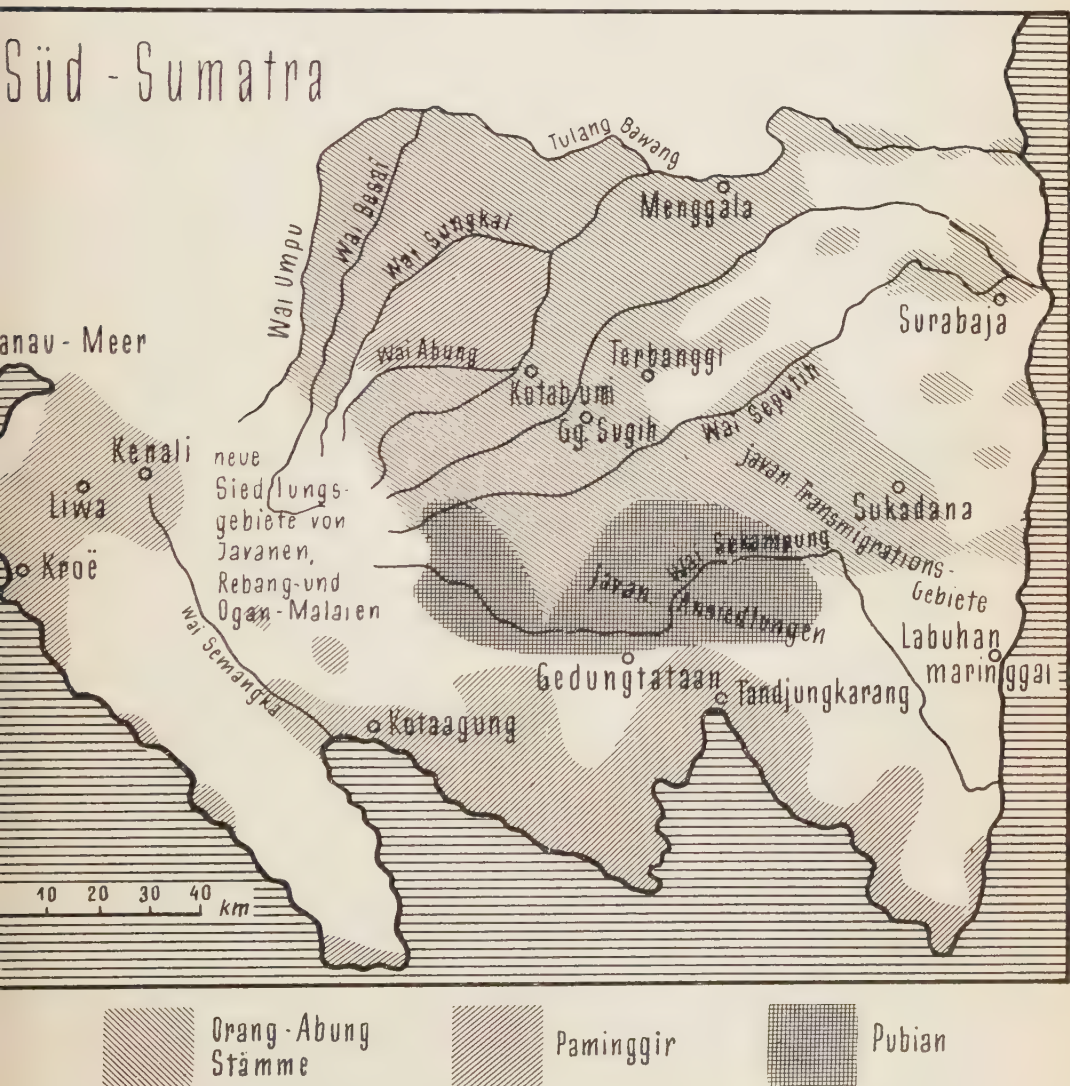
Im Vergleich mit den Javanen fällt die viel geringere Zahl der malaischen Einwanderer in Lampung nicht sehr ins Gewicht. Die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Lampung eindringenden Rebang- oder Semendo-Malaien besitzen einen Gürtel von eigenen Siedlungen am Nordrand des Berglandes und eine weitere, einstweilen noch geringe Anzahl von Dörfern im Süden, zwischen Talangpadang und dem Wai Ilahan. Weit auseinandergezogen finden sich im zentralen Bergland weitere Rebang, die in dem Ort Gedungsurian einen festen Stützpunkt besitzen. Immerhin bilden die Rebang-Malaien heute bereits fünf eigene Margas, die alle ihr eigenes Grundgebiet gegen die altansässigen Lampung-Stämme behaupten.

Die erst in den letzten Jahrzehnten in Lampung eingewanderten Ogan-Malaien besitzen am nordöstlichen Rand des Gebirges zwar nur einen einzigen



Kampung, das Dorf Ogan Lima, stellen aber in einigen weiteren Dörfern am Wai Abung einen großen Anteil der Bewohner. Zusammen mit der Landnahme der Rebang und neuzeitlichen Javanen dringen auch die Ogan von Süden her aus der Gegend von Talangpadang und zugleich von Norden, am Gunung Abung vorüber, in das zentrale Bergland ein, wo sie mit den anderen Siedlergruppen gemeinsam den Urwald roden und vornehmlich Trockenreis auf Brandrodungsfeldern anbauen.

So ist die Bevölkerung von Lampung durchaus keine homogene Masse. Verschiedenartigste Volksteile, alteingesessene Stämme, Malaien aus dem mittleren und östlichen Sumatra, die Nachkommen von Kolonisten aus Westsumatra und eine sehr große Anzahl von javanischen Einwanderern leben neben- und durcheinander. Jedoch der Adat, der zugleich die Gesamtheit ihrer Rechtsnormen wie auch ihrer Traditionen und ihres Brauchtums darstellt, hat bis auf den heutigen Tag die grundsätzliche Verschiedenheit in ihrer kulturgeschichtlichen Stellung zu bewahren vermocht.



# Zur Ethnographie der Huon-Halbinsel, Nordost-Neuguinea

Von  
Carl A. Schmitz

Das Innere der Huon-Halbinsel, wie der nordöstliche Vorsprung der Insel Neuguinea genannt wird, gehört erstaunlicherweise noch heute zu den weniger bekannten Landschaften der ohnehin noch nicht vollständig erforschten Insel. Zum großen Teil ist das außerordentlich schwierige Gelände für diese „ Vernachlässigung“ verantwortlich zu machen. Die stark zerklüfteten Gebirgsketten setzen jedem Eindringen erhebliche Schwierigkeiten entgegen.

Andererseits schlingt sich um diese stark in den Bismarckarchipel vorspringende Nase seit Jahrhunderten ein Teil des austronesischen Wanderstromes. An den Haltepunkten dieser Wanderbewegung, vor allem im Innern des Huon-Golfes, entwickelten sich die bekannten „melanesischen“ Mischkulturen, wie die der Jabim, Bukaua und Tami. Durch das Markham-Tal drangen die austronesischen Einwanderer weit in das Innere der Insel hinein, wie man das an den „melanesischen“ Sprachen der Lae-Womba und Azera deutlich erkennen kann.

Die Nachrichten über die „melanesischen“ Mischkulturen an den Küsten der Huon-Halbinsel sind sehr unterschiedlich. Von der Rai-Küste im Nordwesten finden sich zuerst die bekannten Berichte von N. v. Michlucho-Maclay, und gut 40 Jahre später erscheinen dann einige Publikationen aus dem Kreise der katholischen Missionare (SVD). (Aufinger, 1935/36.) Die Ergebnisse der in diesem Jahr abgeschlossenen Forschungen von P. Lawrence in einer Gruppe von Dörfern um Saidor liegen noch nicht vor. Weiter im Osten der Nordküste hat dann die Insel Sio (Dorfinsel) eine nähere Untersuchung erfahren (Groves, 1934/35). Aus dem Kreis der lutheranischen Missionare von Neuendettelsau und von anderen stammen die wertvollen Beschreibungen über die Kultur der Jabim (Geisler, 1908; Hellwig, 1889; Pilhofer, 1938; Pöch, 1905; Schellong, 1888, 1889, 1891, 1905; Streicher, 1932; Zahn, 1911); über die Kultur der Bukaua (Lehner, 1911, 1928, 1930/31, 1935, 1938, 1940). Die von den Bukaua abstammende Bevölkerung des Dorfes Busama, nördlich von Salamaua, ist dann 1951 von H. I. Hogbin in einer klassischen Monographie beschrieben worden (Hogbin 1951). Und schließlich fanden die Tami-Insulaner ihren Monographen in Bamler (1911, 1912).

Die hochinteressanten Lae-Womba am Unterlauf des Markham haben nie eine eigene monographische Bearbeitung erfahren. Bei Neuhaus findet sich allerdings eine Reihe wertvoller verstreuter Notizen (Neuhaus, 1911, I). Die azera-sprechenden Stämme am Oberlauf des Markham sind in ihrer Gesamtheit von 81 Dorfgruppen auch noch nicht behandelt worden. Missionar Örtel hatte im Laufe seiner vieljährigen Tätigkeit in Kajapit umfangreiches ethnographisches Material gesammelt. Leider sind diese Notizen durch Kriegseinwirkung in Lae restlos vernichtet worden. Nach dem Kriege hat Missionar Holzknecht auf Grund einiger noch vorhandener Manuskripte und auf Grund eigener Arbeit ein neues Wörterbuch der Azera-Sprache zusammengestellt, das aber nur im Manuskript vorliegt. Die Dorfgruppe der Ngarawapum im westlichen Teil des Azera-Sprachgebietes ist von Read sechs Wochen lang besucht worden. Über seine Forschungen liegen drei ausgezeichnete Aufsätze vor (Read 1946/47, 1947/48, 1949/50). Bis zu einem gewissen Grade darf man diese Beschreibung als Modell für die Kultur der Azera ansehen.



Die Brauchbarkeit aller genannten Arbeiten für die ethnologische Analyse ist sehr unterschiedlich. In den jüngeren Arbeiten herrscht die Beschreibung der gesellschaftlichen Ordnung und ihres Wandels vor, Bemerkungen über Religion und materielle Kultur treten manchmal etwas zurück; bei den älteren Arbeiten verhält es sich umgekehrt.

Wendet man sich dem Innern der Halbinsel zu, so werden die Nachrichten noch spärlicher. Das geologische Rückgrat der ganzen Halbinsel bildet ein stark zerklüftetes, durchschnittlich 2500 bis 3500 Meter hohes Gebirge, dessen einzelne Teile unter verschiedenen Namen bekanntgeworden sind. Im Westen, südöstlich der Astrolabe-Bay, erhebt sich das Finisterre-Gebirge, an welches sich als mächtiges Mittelstück der Saruwaged anschließt. Weiter im Osten teilt sich dann der Gebirgszug in die Cromwellkette im Norden und die Rawlinsonskette im Süden (Braun, 1932; Detzner, 1933; Kopenhagen, 1922).

Diese Gebiete werden seit 1887 von den lutheranischen Missionaren aus Neuendettelsau missioniert. Ihre erste und wichtigste Station wurde von J. Flierl am Sattelberg im Osten der Halbinsel, unweit Finschhafen, gegründet. Aus dem Umkreis dieser Station liegen einige Beschreibungen der Eingeborenenkultur vor (Dempwolff 1918/19, 1924/25; Detzner, 1920; Eichhorn, 1916; Grube, 1895; Hellwig, 1889; Keysser, 1911, 1929, 1941; Nevermann, 1939; Pilhofer, 1949; Pöch, 1907). Im wesentlichen handelt es sich bei diesen Publikationen um Beobachtungen bei den Kate. Detzner bringt einige wenige Bemerkungen über die Komba am Qama.

Vom Sattelberg aus sind dann im Laufe der Jahre einige Vorstöße nach Westen ins gebirgige Innere unternommen worden. Leider sind nur wenige Reisen in sehr kurzen Berichten der Öffentlichkeit zugänglich (Hellwig, 1889; Keysser, 1912, 1913; Pilhofer, 1912). Keine dieser Reisen drang weiter westwärts als bis zu den östlichen Ausläufern des Finisterregebirges (Yupna-Paß). Von der Südseite des bisher beschriebenen Gebirges, also aus dem Tal des Markham im weiteren Sinne, besitzen wir inzwischen einen einzigen Aufsatz von Vial aus dem Wohngebiet der sogenannten Mulong am oberen Wantoat. (Vial, 1936/37).

Es hat allerdings nicht an Versuchen gefehlt, in die Täler des Finisterregebirges von Norden her einzudringen. Doch haben diese Bemühungen für die Ethnographie nicht viel Brauchbares gezeitigt. Ebenso geben vereinzelte Stücke aus Sammlungen, welche im Bereich der Astrolabe-Bay zusammengebracht wurden, wenig Aufschluß (Berghausen, 1911; Biro, 1901; Bodrogi, 1953; Werner, 1909, 1911; Zöllner 1890, 1891). Ein statistisch-demographischer Überblick über den Verwaltungsbezirk Morobe, der den östlichen Teil der Huon-Halbinsel mit umfaßt, findet sich bei Vial (1937/38).

Nach dem ersten Weltkrieg hörte die Forschungstätigkeit in diesem Teil Neuguineas fast völlig auf. Das große Interesse verlegte sich auf die Goldfelder im oberen Watut-Tal und seit den dreißiger Jahren auf die „Central Highlands“. Fast unbemerkt von diesen so im Vordergrund auch des wissenschaftlichen Interesses stehenden Entdeckungen dehnten die Neuendettelsauer Missionare ihr Arbeitsgebiet weiter nach Westen aus. Die Ausbreitung ging sowohl entlang der Nordküste als auch durch das Markham-Tal. Im Jahre 1928 entdeckte der Missionar Saueracker von Norden kommend und als erster das hohe Gebirge nach Süden zu überschreitend den Wantoat. Es ist dies einer der Oberläufe des Leron, der seinerseits in den Markham fließt. Seit diesem Ereignis datiert der Missionskontakt mit den Stämmen im östlichen Finisterre-Gebirge. Es wäre zu wünschen, daß die Geschichte der Missionierung in allen Einzelzügen niedergeschrieben würde. Denn die Mission ist im Innern der Halbinsel vorläufig der einzige Kanal, durch welchen die europäische Kultur in kontrollierter Weise Eingang findet. Im Jahre 1939 mußte die ganze Arbeit unterbrochen werden, da alle deutschen Missionare interniert wurden. Erst seit 1947



konnten die Stationen wieder mit ihren Missionaren besetzt werden. Seit dieser Zeit geschieht die Missionierung als Gemeinschaftsarbeit englischer, amerikanischer und deutscher Missionsgesellschaften.

Aus all diesen Jahren haben sich in den Jahresberichten der einzelnen Stationen und in speziellen Reiseberichten einzelner Missionare eine Menge ethnographischer Nachrichten niedergeschlagen. Diese Berichte waren nicht für die Veröffentlichung bestimmt, da sie vorwiegend den internen Missionsbetrieb betrafen. Die im folgenden mitgeteilten Notizen sind zum großen Teil das Ergebnis einer Durchsicht dieser Akten. Es ist mir an dieser Stelle eine angenehme Pflicht, dem Direktor des Missionshauses Neuendettelsau, H. Neumeyer, für sein verständnisvolles Entgegenkommen noch einmal zu danken. Ergänzt werden diese Nachrichten noch durch wertvolle mündliche Mitteilungen der beiden Missionare H. Wagner, Ulap, und K. Holzknecht, Kajapit, denen beiden mein herzlicher Dank gilt.

Insbesondere beruhen die Eintragungen auf der Faustskizze auf den Mitteilungen dieser beiden Missionare sowie auf den Angaben von Pilhofer (1927/28). Es handelt sich bei den eingetragenen Namen jeweils um Sprachgruppen, die in sich meist wieder eine Reihe von Dialekten aufweisen und in keinem Fall eine politische Einheit darstellen. Die größte politische Einheit ist immer nur eine Gruppe von fünf bis acht sog. Dörfern. Die Eintragungen für die melanesischen Kulturen beruhen auf Hogbin (1951). Bei den weiteren Ausführungen werden diese melanesischen Kulturen nicht berücksichtigt, da über sie ausreichend Publikationen vorhanden sind.

### Kate

Diese Sprache wurde ursprünglich in mehreren Dialekten von etwa 4000 Papua in der Umgebung von Sattelberg gesprochen. Der Wena-Dialekt der Kate-Sprache wurde dann zur Missionssprache reduziert und dient heute als Verkehrssprache für alle Inlandbezirke. Über die Kultur der Kate liegt eine Reihe bereits zitierter Berichte vor, so daß es sich erübrigt, hier weitere Angaben zu machen. Eine 247 Seiten umfassende Veröffentlichung in der Kate-Sprache mit 272 Erzählungen ist allerdings von einem Ethnologen noch nicht ausgeschöpft worden (Kate naña'ne pačaha' papia, 1921).

### H u b e

Diese Sprache wird im Mongi- und Kua-Tal gesprochen und zerfällt in mehrere Dialekte. Keysser berichtet, daß sich die Leute am Oberlauf des Kua Awenggu nennen (Keysser, 1912, 561). Die Häuser am Mongi werden mit Gras bedeckt. Die Feuerstellen sind im Gegensatz zu denen der Kate nicht rund und in einer Ecke des Hauses liegend, sondern drei bis vier Meter lang in der Mitte der Hütte. Versammlungshäuser sollen nicht bekannt sein. Obwohl einige Sagopalmen vorkommen, ist der Wert der Sagonahrung nicht bekannt. Bambusbüchsen tragen sorgfältige Ritzverzierungen. Der Bastpanzer wird hier nur an der linken Seite getragen. Im Gegensatz zu den Kate tritt der Speer stark zurück. Meterhohe Tanzhelme werden gemeldet.

### B u l u m

Die Sprache ist nach dem Fluß benannt, in dessen Tal die so sprechende Bevölkerung wohnt. Keysser fand Zauberbogen an den Pfaden aufgestellt, und an schwierigen Stellen hat man Leitern angelegt (Keysser 1913, 179a). Lehner berichtet von den sog. Buhem-Kai, die 1920 noch 120 bis 150 Köpfe zählten, daß sie versprengte Bulung-Leute seien. 1918 wohnten sie, noch etwa 500 Leute stark, in sechs Dörfern im Bulung-Gebiet. Infolge von Feindseligkeiten wurden sie in das Butemi-Quellgebiet und an den Buhem verdrängt (Lehner, Jahresbericht der Station Kap Arkona, 1920).

Zwischen der Bevölkerung am Bulung und den Wain am Busu klafft in den ohnehin mehr als spärlichen Notizen eine große Lücke. Nur von den Bewohnern am Samukeb gibt es ein paar Nachrichten. Sie bauen ebenerdige Häuser, scheinen im Gegensatz zu den anderen Inländern hochgewachsen und bärtig. „Man könnte geneigt sein, sie für melanesischer Herkunft zu halten, wenn dem nicht die sprachlichen Zusammenhänge entgegenstünden“ (Pilhofer, 1912, 144b). Die Leute tragen Stirnbänder aus Bast und besitzen Speere im Gegensatz zu den umwohnenden Papua. Außerdem fallen die tütenartigen Hüte der Männer auf. Erst vom Tuap an westlich tritt der Speer als Hauptwaffe wieder auf (Keysser, 1912, 580).

### Wain

Die Bevölkerung am oberen Adlerfluß (Busu) wird 1921 mit 5000 bis 6000 Menschen angegeben (L. Flierl, Heldsbach Sattelberg Station, Jahresb. 1921). Soweit das aus der Karte bei Vial (1937/38) zu ersehen ist, waren es 1935/36 bedeutend weniger. Missionar Schmutterer schreibt über die Wain: „Diese Wain sind ein Teil der Mongom oder Kwalis-Leute. Ihre Sprache ist melanesisch, dem (Bu)kawa nahe verwandt und mit Jalu-Worten vermischt. Es sind großgewachsene, starkknochige Leute, die ihre Häuser auf ebener Erde bauen. Die eigentlichen Kwalis wohnen im Gebiet der Wasserscheide zwischen Adlerfluß (Busu) und Markham (Busi). Noch weiter nördlich wohnen die Nafir-Leute im Quellgebiet des Busu. Sie scheinen den Ramu heruntergekommen zu sein. Sie schließen sich mit ihren Sitten nicht den Azera an. Die Schädel der Verstorbenen werden auch hier mit Röteln verschmiert (G. Schmutterer, Ein Besuch bei den Evangelisten der Lae-Gemeinde im Inland, Mai 1922, Mskr.). Von Missionar Schnabel erfahren wir, daß sich die Leute am Tuembi, ebenfalls nördlich der Wain, Tambeng nennen.“

### Ngain-Aschon

Am Nordrand der Markham-Ebene, an den Oberläufen des Erap, Solab und Ilap, wohnen die Ngain-Aschon und ihre Verwandten, die Fukung, Nimba, Manogoang, Usa und Itane. Ihre Kultur ist derjenigen der Lae-Womba verwandt. Sie bauen ihre Häuser auf ebener Erde, haben Töpfe und Nackenstützen, und die Frauen tragen lange Baststreifen über Kopf und Rücken. Ein Geistkult soll ihnen unbekannt sein. Hingegen ist der Balum östlich vom Ilap bis an das Gusip-Tal wieder bekannt. In diesem Streifen wohnen Dutzende von Stämmen, deren Sprache aber ein Dialekt des Ngain-Aschon ist (Schnabel, Eine Reise ins Rawlinson-Gebiet, 1925, Mskr.).

### Lae-Womba

Dieser große Stamm bewohnt den Unterlauf des Markham zu beiden Seiten des Flusses. Eine Reihe von Bemerkungen zur Kultur der Lae-Womba findet sich bei Neuhaus (1911, I). Und es erübrigt sich, Material aus diesem leicht zugänglichen Werk zu wiederholen. Die Raubzüge der Lae-Womba datieren etwa seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts — von der Zeit vorher wissen wir nichts! Die Folge war jedenfalls, daß eine Reihe von Stämmen, welche früher am Markham und besonders an der Markham-Mündung gewohnt hatte, entweder aufgelöst oder vertrieben wurde.

### Labo

Die Labo, welche um die Jahrhundertwende in den Sümpfen des Herzogs-Sees wohnten, sind mit die Hauptleidtragenden der Lae-Womba-Raubzüge gewesen. Ihre Sprache ist dem Jabim verwandt. Missionar Schmutterer, der in jahrelanger Arbeit die Labo christianisiert hat, schreibt 1921, daß dieser Stamm

vor zehn Jahren noch etwa 250 Seelen gezählt habe. Ihr Schicksal hat die Labo zu einem sehr angriffsfreudigen Volk gemacht. Sie sollen auf offener See fremde Boote angegriffen haben, was bei der sonst üblichen Kriegstechnik eine große Seltenheit ist. Zwischen ihnen und den Lae, einem (Bu)kawa-Stamm, muß eine engere Beziehung bestanden haben, denn Schmutterer berichtet ausdrücklich, daß sie ihre Toten gegenseitig begruben. Die Labo waren weithin gefürchtete Zauberer. Getötete Feinde wurden nicht gleich verzehrt, sondern mit einer Schlinge am Hals an einem Gerüst auf und ab gezogen. Die Bewegung des Tanzens wurde nachgeahmt und dabei wurden die Leichen verhöhnt. Etwas Ähnliches berichtet Walden aus dem nördlichen Neu-Irland (Walden, 1940). Derjenige, welcher den Feind erschlagen hatte, erhielt ein Schwein, durfte aber nicht von dem Getöteten essen. Die untere Labo-Dorfgruppe bemalte die Schädel der getöteten Feinde. Der Übergang der Schädel in die Sammlung im Lum war stets mit einem großen Fest verbunden. Mit Beginn der Missionierung entwickelten die Labo ein neues Gewerbe. Mit ihren Booten wurden sie die Schiffer des Markham. (Missionar Schmutterer, Der Volksstamm der Labo, 1921, Mskr.)

### A z e r a

Diese Sprache wird von etwa 80 Dorfgruppen am Oberlauf des Markham gesprochen. Gute Modell-Monographie bei Read (1946/47, 1947/48, 1949/50). Sie stellen zusammen mit den Lae-Womba, den Watut-Leuten und den Ngain-Aschon ein anderes Element als die übrigen Papua-Stämme dar. Ihnen fehlt sowohl die Beschneidung als auch ein Geist-Kult. Auf diesen Umstand machte bereits 1921 Missionar Panzer in einem Jahresbericht aufmerksam. Von Missionar Örtel, dem ersten Missionar der Azera, stammen noch einige Bemerkungen. 1922 zählte er etwa 10 000 azera-sprechende Menschen. Die Männer gingen nackt, und die Frauen trugen rote und gelbe Grasschurze. Diese durften sie aber nur dann anziehen, nachdem ihre Männer, Brüder oder Väter Blut vergossen hatten. (F. Örtel, Christlicher Inhalt für heidnische Volkssitten, 1922, Mskr.) Die Leichen wurden auf einem Gerüst ausgesetzt. Witwen trugen einen Totenkopf auf der Brust. Ohne Zweifel wurde also die mehrstufige Bestattung geübt. (Örtel, Jahresb. der Station Kajapit 1923.) Verwandt mit den Azera sind die Garam Mari am oberen Ramu (Örtel, Jahresb. Kajapit 1921). Von diesen Garam Mari weiß Örtel zu berichten, daß Endokannibalismus geübt wurde. Die Garam Mari haben nach beiden Seiten der Ramu-Ebene hin friedliche Beziehungen. Von Madang aus gelangten europäische Handelsartikel bis dorthin. (Örtel, Jahresb. Kajapit 1923; siehe auch Lawrence, 1954.) Die Gugurin am oberen Ramu, deren genauer Wohnort leider nicht angegeben wird, sollen Sitten und Gebräuche der Bergvölker des Krätke- und Bismarckgebirges angenommen haben. Endokannibalismus, und bei der Initiation das Einstoßen von Farnstengeln in die Nase (Örtel, Jahresb. Kajapit 1924).

### G a z u b

Diese Leute wohnen auf den Nordabhängen des Krätke-Gebirges und östlich vom Ramu, welcher dort in nordsüdlicher Richtung fließt. Bei den Gazub stößt man auf die Sitte der Finger-Mutilation (Örtel, Jahresb. Kajapit 1923). Ob dies das nordöstlichste Vorkommen der Sitte ist? Auf diesen Hängen sind die Täler weit ausgebuchtet, die Berge steigen sanft an, und so kommt es zur Bildung großer Dorfdistrikte. Sechs bis acht Dörfer liegen in einer Entfernung von fünf bis sechs Minuten als Komplexe zusammen. Die Häuser sind rund, ebenfalls das Männerhaus, von denen es meist mehrere in einem Dorf gibt. Das läßt darauf schließen, daß die Lokalgruppe als „multicarpellary parish“ strukturiert ist. Bei der Bestattung wird die Leiche in Blätter gehüllt, an eine Stange gebunden und hinter dem Dorf in einem Bambushain aufgestellt. Die



Leichenflüssigkeit wird durch ein Bambusrohr abgeleitet. (Pilhofer, Über unsere Reise ins Krätke-Gebirge, 1920, Mskr.)

Von den Missionaren des Missionsgebietes Sattelberg wurden einige Reisen in dieses Gebiet vorgetragen, welche zum Teil ihren Niederschlag in einem kleinen Buch von L. Flierl gefunden haben. Die wichtigsten ethnographischen Notizen stelle ich hier zusammen (Flierl, 1932). Durch Farnkrautbüschel geben die Gazub ihren Feinden zu verstehen, daß sie die Absicht haben, sie totzuschlagen und zu verspeisen. Farnkraut wird nämlich mit Menschenfleisch zusammengekocht (p. 9). Dörfer scheinen öfters mit einem festen Holzzaun umgeben zu sein (p. 9). In Omeschuan starben bald hintereinander zwei weibliche Verwandte des Woriwori. Nun suchte dieser mit seinen Leuten durch eine Art Los festzustellen, wer die beiden verzaubert habe. Am Grabe der Verstorbenen wurde mit einem Bambusrohr auf den Fußboden gestoßen und dabei die Zauberer der Umgegend aufgezählt. Wenn das Rohr beim Aufstoßen einen surrenden Ton von sich gab, dann galt der Mann, dessen Name eben genannt wurde, als der Zauberer (p. 20).

Die Leute, deren Gäste wir waren, wohnten in zwei Gruppen von Dörfern, deren Gesamtname Baroken war. Die Zahl mochte 200 bis 300 betragen. Einfache Rundbauten aus Gras zu ebener Erde. Die Männerhäuser waren größer. Die Innenseite des Eingangs war eine Wand aus gespaltenem Holz; als Schutz gegen eindringende Feinde. Um die Hüfte trugen die Leute eine durch den Schritt gezogene Schlinge, an der zwei lange Büschel Gras befestigt waren, die vorn und hinten herunterhingen. Die Haare waren in eine Menge kleiner Zöpfe geflochten (p. 25).

Die folgenden Nachrichten stammen aus dem Gebiet, welches heute Kainantu-Bezirk genannt wird. Auf dieses Gebiet trifft auch ein Teil der Forschungen von Berndt und Read zu. (Berndt, C. H., 1953; Berndt, R. M., 1952/53; Read, 1951, 1952, 1952/53, 1954.) Maapa ist das größte Dorf von allen, die wir bis jetzt gesehen haben. Es hat nämlich nicht weniger als 65 Häuser, darunter drei Männerhäuser. Es mag also an die 200 Leute zählen. Hier wird schon die Sprache der Leute von Aspui gesprochen (p. 37).

Das Männerhaus in Jaungkeno, das uns hier zur Herberge dient, ist ein mächtiger Rundbau, mit einem großen Pfosten in der Mitte, der über die Dachspitze weit hinausragt. Sein äußerstes Ende zeigt ein Schnitzwerk, das wohl einen Ahnen darstellen soll. Weiter oben steht ein zweites Männerhaus mit der gleichen Figur. Es ist wohl nicht ohne Bedeutung, daß die Gesichter der beiden Figuren einander zugewandt sind (p. 39).

Diese Notizen sind Ergebnisse mehrerer Reisen der Missionare L. Flierl, Wacke, Pilhofer und Bergmann aus den Jahren zwischen 1920 und 1930. Es dürfte sich hier mit um die ältesten Nachrichten aus dem östlichen Zentralgebirge handeln.

Nachdem somit die Südseite der Huon-Halbinsel abgetastet wurde — die Stämme am Wantoat sollen zum Schluß behandelt werden —, muß nunmehr der Weg von den Kate am Sattelberg aus nach Norden genommen werden.

#### P o u m

Über diese Papua-Stämme berichtet zunächst Stolz in Neuhaus (1911, III). Die Nachrichten sind kurz und kaum ausreichend. Wichtig aber ist, daß der Balumkult — hier Mate genannt — aus dem Inland stammt (Stolz, 1911, 246). Missionar Wacke meldet, daß die Leute in Sialum Masken haben. Die Maske der Quambu wurde in grauer Vorzeit von der See angetrieben. Eine Frau entdeckte sie und zeigte sie ihrem Mann. Die Männer versteckten dann die Maske und töteten die Frau. Nach dem Modell der Maske machte ein Sialum-Mann eine neue Maske. Andere Masken werden von Tami erworben und bei der Beschneidung getragen. Diese Masken sind den südlichen Inländern unbekannt.

Der Kriegszauber der Girokat ist eine Art Steinkeule in Gestalt eines Raubvogels mit langem Schnabel. Er wurde von Frauen den Männern im Kampf nachgetragen.

Ein anderer Zauberstein stellt den Liebesgott Lokotvelaine dar. Es handelt sich um eine Frauenbüste, wo Kopf und Gesicht deutlich zu erkennen sind (Wacke, Jahresb. Sialum 1920).

Aus Ago an der Poum-Küste meldet Missionar L. Flierl, daß die Leute eine Tamol-Trommel (Astrolabe-Bay) als Glocke hergestellt hatten (L. Flierl, Jahresb. Meldsbach-Blücherhuk 1920).

### K o m b a

Diese Leute wohnen am mittleren und oberen Qama sowie im sog. Komba-Kessel, der vom Cromwell-Gebirge gebildet wird. Sie sind heute etwa 8000 Seelen stark und haben eine eigene Sprache. Pilhofer gibt an, daß ihre Sprache mit der der Deduae, Hube und Bulum verwandt sei (Pilhofer, 1927/28, 197). Diese vier Sprachen scheinen eine Einheit darzustellen, denn 1917 bemerkte bereits Saueracker, daß der Qama eine Sprachgrenze sei. (Saueracker, Eine Missionsreise ins Hinterland von Sio oder Dorfinsel, 1917, Mskr.) Die Komba bauen Pfahlhäuser, wobei der untere Raum mittels Matten verschlossen wird und als Schweinestall und Aufbewahrungsraum dient. Mit den Sio-Insulanern tauschen sie Töpfe gegen Netze. Missionar Flierl berichtet, daß die Leute früher näher an der Küste gewohnt haben. Zur Zeit der Pocken, um die Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, haben sie sich dann im Gebirge angesiedelt, 1700 bis 1800 Meter hoch, in einem rauen und nebeligen Klima. Bananen und Zuckerrohr, welche vordem angebaut wurden, gedeihen hier nicht mehr (L. Flierl, Jahresb. Meldsbach-Blücherhuk 1920).

### S e l e p e t

Sie wohnen am unteren Qama und am Kiari. Sie zählen ungefähr 8000 Seelen und haben eine eigene Sprache, die von der Komba-Sprache deutlich verschieden ist. Ihre Kultur ist der der Komba sehr ähnlich. Eine monographische Bearbeitung hat sowohl die Kultur der Komba wie auch die Kultur der Selepet bis heute noch nicht erfahren.

### G a l e n a

Diese Sprache wird am Oberlauf des Timbe und seinem größten Nebenfluß, dem Yalumet, gesprochen. Die Zahl der Bevölkerung wird mit ungefähr 9000 angegeben. Einige Dörfer dieser Gruppe liegen auf der südlichen Seite des westlichen Saruwaged bei Minamba, und an der Küste haben sich einige Gruppen bei Duwi niedergelassen, so daß die ganze Galena-sprechende Bevölkerung etwa 10 000 umfassen dürfte.

### A r u k n a

Diese Sprache wird am Oberlauf des Uruwa sowie an seinen Nebenflüssen Som, Tyut und Not gesprochen. Sie stellt wieder eine Einheit für sich dar. Sie wird von ungefähr 3000 Menschen gesprochen.

### N u k u a, N o t n a o d e r N o t

Dies ist eine sehr große Sprachgruppe, die sowohl nördlich wie südlich der Zentralkette vorkommt. Im Norden gehören die Dörfer am Oberlauf des Yupna dazu, der dicht bewohnt ist mit etwa 6000 Seelen. Vom Yupna führt ein Paß über die Einsattelung zwischen Finisterre und Saruwaged in das Gebiet der Mulong am Oberlauf des Wantoat. Die Sprache soll sich über das Gebiet der Awara weiter nach Westen bis an den Oberlauf des Ramu

hinziehen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß mit dieser Gruppe der Anschluß an das östliche Zentral-Neuguinea gegeben ist.

### G a m a k

So nennt sich die Bevölkerung an den Oberläufen des Nankina. Der Name der Sprache in den Tälern des Wombiok und Tewiok (iok = Fluß) ist noch nicht bekannt. Ebenso ist noch nicht geklärt, ob diese Sprache mit dem Not verwandt ist. Die Leute nennen sich Gamak und zählen zwischen 2000 bis 4000. Der Kontakt mit der Mission datiert erst seit 1938 und ist auch heute noch sehr schwach.

Zur Kultur der Galena, Arukna, Not, Gamak, Mulong und Awara werden die Daten, welche ich in der Hauptsache den mündlichen Mitteilungen der Missionare verdanke, zusammengefaßt:

Die wichtigste Siedlungseinheit war ursprünglich der verstreute Weiler (hamlet pattern). Geschlossene Dörfer wurden erst unter dem Einfluß der Mission und der Regierung angelegt. Männer und Frauen wohnen getrennt. Die Häuser unterscheiden sich dabei nicht in der Bauweise. Von irgendwelchen Zeremonialhäusern, zu denen sich die Mönnerschlaflhäuser ausgebildet hätten, ist nichts bekannt. Im Janisflußgebiet, am oberen Yupna, scheinen größere Gemeinschaftssiedlungen vorzukommen. Die Siedlungskomplexe am oberen Yupna zeigen auffällige Einzäunungen. Die eingezäunten Siedlungseinheiten rücken so nahe aneinander, daß der Eindruck eines zusammenhängenden Dorfes entsteht. Verschiedentlich wird von burghofartigen Gängen gesprochen, die sich zwischen den einzelnen Gehöften hindurchwinden. Nach Missionar Wagner handelt es sich vorwiegend um „lebende Zäune“ aus dem Kammastrauch. Die Blätter des Kammastrauches werden auch als Friedenszeichen verwandt. Nach einer anderen Quelle kommen auch Doppelzäune aus geflochtenem Rohr vor. Das Einzäunen mittels Doppelzäune ist im ganzen Gebiet vorzufinden.

In den Tälern des Gebirges war die Hausform ursprünglich das ebenerdige Rundhaus in der Bauart einer Kugelhütte. Daneben finden sich aber das ebenerdige Rechteckhaus sowohl als auch der Pfahlbau mit den beiden halbrunden Veranden als rezente Einwanderer. Als Dachmaterial dient Gras, Schilf und wo vorhanden auch Sagoblätter. Die Wände werden aus geflochtenem Bambus hergestellt; manchmal verwendet man auch eine als „bahan“ bezeichnete Bambusart.

In der Kleidung weisen die Täler Unterschiede auf, die als Anpassungen an klimatische Gegebenheiten zu verstehen sind. Die Wasserscheide des großen Gebirgszuges auf der Huon-Halbinsel ist gleichzeitig eine Klimascheide. Auf der Südseite herrscht nicht nur wärmeres Klima als auf dem „europäischen“ Norden, sondern hier muß man auch mit dem bekannten „verkehrten“ Klima des Huon-Golfes rechnen. Allgemein findet sich für die Frauen der Grasschurz und für die Männer die Bastbinde. Im kalten Uruwa- und Yupnatal sind die Schurze der Frauen sehr umfangreich. Sie werden sechs- bis achtmal um die Hüften geschlungen. Am Timbe und weiter westlich bei den Selepet und Komba handelt es sich um Schurze, welche nur die Vorder- und Hinterpartie bedecken. Am Uruwa und Yupna fallen auch die Bastbinden der Männer wesentlich dicker aus. Sie werden kunstvoll geschlungen und in dicken Knäueln um die Lenden gewickelt. Es scheint, daß den einzelnen Windungen der Bastbinde ein sozilogisches oder rituelles Wertsystem zugrunde liegt.

Am Yupna und Uruwa finden sich die über den Rücken herunterhängenden Tanzmäntel auch als Kleidungsstücke.

Auf der wärmeren Südseite bei den Mulong und Awara wurde ursprünglich überhaupt keine Schambekleidung getragen. Von den Finschhafenleuten



wurden diese Leute „biuta“ (= die Nackten) genannt. Häufig findet sich ein lose herunterhängendes, blattartiges Baststück oder gestrickte Netze.

Die Haartracht zeigt im ganzen Gebiet eine gewisse Einheitlichkeit. Man läßt die Haare lang wachsen und flicht sie zu einzelnen Strähnen zusammen. Durch Einreiben mit Lehm und — mit besonderer Vorliebe — durch Tränken mit Fruchtwasser und den Absonderungen von Gebärenden werden sie „präpariert“ und dann zu drei schweren Zöpfen geflochten. Diese legt man um den Kopf herum, steckt sie mit Nadeln fest oder hält sie mittels Schnüren zusammen. Aufgewickelt, reichen die Zöpfe oft bis an den Boden. Das Ganze wird dann noch mit einem Netz überzogen, welches man so gut wie niemals abnimmt. Gelegentlich finden sich noch Bastmützen über dem Netz.

Am Som, einem Nebenfluß des Uruwa, wird das Haar in Basttüten getragen.

Als Schmuck dienen überall die Kauri-Muscheln, Hundezähne, bunte Bastschnüre (mit Vorliebe gelbe), geflochtene Arm- und Beinringe, sowie Eberhauer.

Töpferei ist überall unbekannt. Tontöpfe aus Sio finden allerdings ihren Weg bis weit hinauf in die Hochtäler. Im allgemeinen kocht man in Bambusröhren oder im Erdofen. Die Komba sind weitberühmte Verfertiger von Netztaschen. Diese sind allerdings nicht mit einem so feinen Faden geknüpft wie die Netztaschen der Kate. Ein besonderes Kapitel ist das Färben ihrer Taschen. Die alten Taschen zeigen drei Farben: Schwarz, Rostrot und Grün (Erdfarben). In jüngerer Zeit kommen hinzu: Tiefrot und Blau (aus Tinte gewonnen); und nach dem zweiten Weltkrieg wurde Lila Mode (aus Kohlepapier). Die Musterrung erscheint meist in waagerechten Streifen, aber ebenso findet sich bereits das christliche Kreuz als Ornament, wie — als Kuriosum — verschiedentlich das Hakenkreuz. Honny soit qui mal y pense!

Ein Zentrum der Holzschnitzerei wurde am Oberlauf des Nankina entdeckt. Von hier stammen kreisrunde Holzmulden aus weichem Holz. Sie werden mit Kokosöl glänzendschwarz poliert und zeigen am oberen Rand ein eingekerbtes Ornamentband, meist Dreiecke, welches nicht gefärbt wird. Es scheint sich hier um das von Hagen und Neuhaus vergeblich gesuchte Zentrum dieser Holzmuldenherstellung zu handeln. Im Dorf Belnbili bei Ulap im Koma-Gebiet werden ähnliche Holzmulden hergestellt. Hier handelt es sich aber um eine rezente Übernahme der Technik.

Von den Mulong im Süden stammen besonders kunstvoll verzierte Pfeile. Sie sind meist dreiteilig: kurzer Rohrschaft, geschnitztes hölzernes Zwischenstück und Knochen- oder Bambusspitze.

Die Gartenkultur zeigt die verschiedensten Stadien. In den Bergen tritt der Sago naturgemäß zurück. In den Waldgebieten findet man dafür Taro und im Grasland Yams. Weit verbreitet ist im Inland die Süßkartoffel, und am Uruwa fand sich früher eine regelrechte Bananenkultur. Das Tyut-Tal, ein Nebenfluß des Uruwa, wurde 1938 von Missionar Wagner zum ersten Male besucht. Die Leute waren sehr scheu und auch nicht besonders zahlreich. Es sind Steppenbewohner, die verschiedene Niederlassungen besitzen, wo sie Bananen pflanzen. Laut Census-Book betrug die Bevölkerung 1938 am mittleren Tyut neun Männer, sechs Frauen und acht Kinder!

Am Uruwa und Yupna werden besonders große Früchte der Pandanus geerntet. Man trocknet sie über dem Feuer in langen Körben. Sie dienen als Protein-Nahrung und ersetzen weitgehend den Fisch. Von der Rai-Küste gelangen die Galip-Nüsse bis in die Hochtäler. In jüngerer Zeit hat sich im Hochgebirge überall die europäische Kartoffel durchgesetzt, sowie der Mais und die „Pferdebohne“. Von der Mission wurde Tabak eingeführt, und hier hat sich vor allem bei den Komba ein berühmtes Zentrum für Tabakanbau herausgebildet. Mit dem Taro-Anbau ist wie immer künstliche Bewässerung verbunden.

Zum Gartenbau gehört eine höchst umfangreiche Magie, die stark erotischen Einschlag hat.

Das eigentliche Jagdgelände sind die Graslandschaften des Saruwaged-Hochplateaus. Hier hausen die Känguruhs, welche in der Trockenzeit gejagt werden. Für zwei bis drei Wochen ziehen die Männer aus den Timbe- und Uruwa-Dörfern hinaus in die Grashügel, um zu jagen. Die einzelnen Jagdgelände sind genau abgegrenzt und unter die einzelnen Dorfgruppen verteilt. Es gibt selbst in 4000 Meter Höhe nicht ein Stück Land, welches ohne Besitzer — oder besser Benutzer — ist. Neben Pfeil und Bogen als Jagdwaffe, wird die Jagd auch mittels Fallen betrieben.

Aus diesen hochgelegenen Landschaften wird noch ein anderer religiöser Brauch gemeldet. Entlang der Paßpfade finden sich in gewissen Abständen Haufen abgelegter Zweige und Blätter. Sie werden jeweils von den Vorübergehenden erneuert, teils als Opfer, teils als Bitte an die Berggeister, daß sie ihnen nichts Böses tun sollen und vor Krankheit, Sturm und Unwetter bewahren. Die Geister wurden als „fangfang“ bezeichnet. Aber das ist ein Käte-Wort. Und da diese Sprache Verkehrssprache ist, kann man daraus keine weiteren Schlüsse ziehen.

Eine höchst eigenartige Zeremonie wird aus dem Wantoat-Gebiet gemeldet, welche auf der Nordseite nicht bekannt ist. Es handelt sich um eine Art Wasserkult, über welchen eine erste und gute Beschreibung von Vial vorliegt (1936/37). Es erübrigt sich, die sorgfältigen und leicht zugänglichen Beobachtungen zu wiederholen. In extenso handelt es sich bei dieser Dangagamun-Zeremonie um die Anlage einer Reihe von künstlichen Teichen, die bis zu 15 Stück untereinander an einem Abhang angelegt werden. Der Höhepunkt der ganzen Zeremonie besteht in einem fast gleichzeitigen Öffnen der Schleusen, wobei das angesammelte Wasser mit großer Gewalt in kürzester Zeit zu Tal stürzt. Viel Wert wird darauf gelegt, die zerstörende Kraft der Wassermassen zu demonstrieren, indem die Wurzeln der Bäume bereits vorher abgeschlagen werden, damit sie vom herabrauschenden Wasser gestürzt werden können. So vermutet Vial, daß hier ein wesentlicher Kern dieser Zeremonie verborgen liege. Er vergleicht sie in etwa mit dem zeremoniellen Abbrennen der Grasflächen bei den azera-sprechenden Stämmen am Markham. Das scheint mir aber doch noch problematisch. In Ergänzung zu den Beschreibungen von Vial teilte mir Missionar Holzknecht mit, daß die Feste kurz vor Anbruch der Trockenzeit gefeiert werden. Gewöhnlich ist ein bestimmter Häuptling der Einlader. In der Vorbereitungszeit wurden Dammwächter beobachtet. Schwache Anklänge dieses Wasserkultes finden sich auch bei den Azera und weiter nach Westen. Missionar Holzknecht hält einen Zusammenhang mit der Fischerei für wahrscheinlich.

Zur Bestattung konnten nur wenige Bemerkungen zusammengestellt werden. So scheint sowohl im Norden als auch im Süden die mehrstufige Bestattung geübt worden zu sein. Bei den Mulong wird die Leiche in der Hütte in einer flachen Mulde begraben oder auf einem nahen Gerüst ausgesetzt. Über das Schicksal des Schädels liegen noch keine Nachrichten vor. Von den Knochen der Verstorbenen sind besonders die Finger und Kniescheiben als Zaubermittel sehr beliebt. Einige wenige — allerdings unkontrollierte — Bemerkungen deuten auf einen früheren Endokannibalismus hin. Als Ursache des Todes wird, wie überall bei den Papua, Todeszauber angesehen. Der Schuldige muß gefunden werden.

Über die Geburt sind einige Notizen von den Mulong vorhanden. Nahen die Wehen, so breitet man unter der Mutter eine Matte aus, um die Absonderungen beim Partus aufzufangen. Sie finden beim Yamszauber Verwendung. Die Nabelschnur wird abgeschnitten und ebenso wie die Nachgeburt zerkleinert

und mit der Flüssigkeit vermenget. Das Ganze wird in Päckchen gepackt und an die Yamsaugen oder Yamsköpfe gebunden. Früchte solcher mit Resten des Geburtsvorganges behafteten Yampflanzen dürfen nur von der Sippe der betreffenden Frau gegessen werden. Häufig wird die Nabelschnur des Kindes konserviert und später bei der Initiation dem Knaben in zerriebenem Zustand in die Speisen gemengt.

Abtreibung ist vor allem in den ersten Jahren der Ehe häufig. Lebensunfähige Kinder, Krüppel, Zwillinge werden getötet durch Halsumdrehen oder Eindrücken des Brustkorbes. Oft macht dies die Mutter oder der Vater allein, meist beide im Einverständnis miteinander. Kinder, deren Mutter im Kindbett gestorben ist, werden mit der Mutter begraben.

Bei der Initiation scheint bei den Mulong die Beschneidung üblich gewesen zu sein. Dabei wurden die Knaben einem älteren Mann auf den Leib gelegt und dann beschnitten. Im Dorf Matap wurden Kultsteine beobachtet, die mit der Beschneidung zusammenhängen sollen. Es handelte sich um armdicke, phallische Steine. Im Norden, am mittleren Uruwa, speziell in der Gegend von Ganma und Godjok, herrscht in starkem Maße die Päderastie. Ob es sich dabei um kultische Päderastie handelt, wie aus dem Süden von Neuguinea bekannt ist, konnte noch nicht geklärt werden.

In der Kunst herrscht die Bemalung von Baststücken vor, wie sie sich an den Bastumhängen und vor allem an den herrlichen Tanzhelmen zeigt. Der Tanz mit diesen Helmen ist eigentlich nur ein Trippeln. Die Tanzbewegung als solche hat keine Ausdrucksfunktion, denn diese wird durch die Helme und die Paraphernalien bewirkt. Dieser Tanzhabitus ist typisch für die Papua. Ohne Tanzhelm wurde bei den Mulong ein Rundtanz der Männer beobachtet. Daneben haben die Mulong noch einen ganz besonderen Tanz, wobei vier bis fünf Meter hohe Bambusstangen, reich geschmückt mit Federn und Blättern, auf dem Rücken befestigt werden. Man trägt sie entweder auf dem Rand der Bastgürtel oder der Grasschurze. Sie werden sowohl von Männern als auch von Frauen getragen. Ein Querholz in Schulterhöhe erleichtert das Tragen. Die Männer halten außerdem noch die 1,20 Meter lange Felltrommel in der Hand (Sanduhrform).

### Bemerkungen zur Soziologie

Die Nachrichten aus den Kreisen der Missionare bringen naturgemäß nur wenige Bemerkungen zur Gesellschaftsordnung ihrer Stämme. Erst in jüngerer Zeit hat im Bereich der Huon-Halbinsel an verschiedenen Stellen eine brauchbare Analyse der gesellschaftlichen Struktur stattgefunden. Es handelt sich dabei um Modellmonographien. Dieses methodisch durchaus richtige Vorgehen der australischen Sozialanthropologen hat den Zweck, an einem gut erreichbaren Beispiel zunächst einmal das „social pattern“ der größeren ethnischen Einheit herauszuarbeiten. Wir besitzen solche Modelle heute nur für drei Einheiten: für die Azera von Read, für die (Bu)kawa von Hogbin und für die Sio-Insulaner von Groves. Diese Modellmonographien sind für die historische Analyse wertvolle Hilfen, sie ersetzen aber nicht den Versuch, innerhalb einer größeren Einheit die Gruppenverschiebungen und Dorfgründungen zu rekonstruieren. Allerdings hat ein solcher Versuch erst Aussicht auf Erfolg, wenn durch eine Modellmonographie das „social pattern“ geklärt ist.

Die genannten Arbeiten beziehen sich alle auf sog. „melanesishe“ Stämme. Über die Papua-Stämme im Innern der Halbinsel und über eine ganze Reihe „melanesischer“ Stämme herrscht großes Schweigen. Einzig über die Gesellschaftsordnung der Kate liegt eine Publikation von Dempwolff vor, der man sich leider nicht ganz anschließen kann (Dempwolff, 1924/25). Seine Ausführungen sowie die wenigen Bemerkungen von Keysser zur Gesellschaftsordnung



erwecken den Eindruck, daß man es bei den Kate mit einer stark „mutterrechtlichen Gesellschaft“ zu tun habe. Der methologische Fortschritt und die terminologischen Verbesserungen der Soziologie innerhalb der letzten 30 Jahre machen hier eine Überprüfung notwendig.

Murdock hat in seinem Werk über die Gesellschaftsordnung am Schluß auch einen Versuch historischer Rekonstruktion gegeben. Nach seiner Methode, die m. E. zu Recht besteht, ließe sich eine Reihe von papuanischen Stämmen einwandfrei auf patrilineare Gruppenbildung zurückführen. "Our sample reveals no Papuan tribe with other than a patrilinear structure" (Murdock, 1949, 326 ff.). Die Analyse der Kate-Gesellschaft beruht auf dem von Keysser herausgegebenen Wörterbuch der Kate-Sprache (Keysser, 1925). Diese Daten aber beweisen, entgegen Dempwolffs Analyse, einwandfrei, daß auch die Gesellschaft der Kate in patrilineare Gruppen, und zwar Linien, gegliedert ist. (Alle Termini nach der Definition von Murdock.) Diese Linien werden kikefuñ oder kikeleweng genannt. Die Kate-Sprache kennt zwei Suffixe — funfuñ und o' —, durch welche der Unterschied zwischen dem direkten und dem angeheirateten Verwandtschaftsverhältnis zum Ausdruck gebracht werden soll.

Dempwolff selbst macht nun bereits klar, daß folgende Verwandtengruppe exogam ist: eo ipso die eigene patrilokale Kernfamilie, dann alle Kinder vom Bruder des Vaters, von der Schwester des Vaters — und von der Schwester der Mutter. Dagegen dürfen die Kinder des Mutterbruders geheiratet werden. Einwandfrei schält sich hier, durch Einschluß der Kinder der Vaterschwester, die mit starkem Übergewicht versehene Patriline heraus. Die Tatsache nun, daß auch die Kinder der Mutterschwester tabu sind, legt die Vermutung nahe, daß nur zwei Heiratsklassen vorhanden sind. Denn dann erst wird verständlich, daß die Kinder der Mutterschwester ebenfalls zur eigenen exogamen Gruppe gehören, da die Schwestern der Mutter nur von Männern der exogamen Heiratsklasse des Vaters geheiratet werden können. Jedes Individuum gehört also zu zwei exogamen Gruppen: einmal in die Patriline und zum anderen in die patrilineare Heiratsklasse, von denen es offensichtlich nur zwei gibt (Patri-Moieties).

Das Zusammenspiel dieser beiden exogamen Gruppen erklärt die hervortretende Stellung des Mutterbruders zunächst einmal ganz zwanglos. Denn von den vier möglichen Verwandten von Ego in der nächstälteren Generation fällt nur der Mutterbruder mit seiner Familie nicht in eine der beiden exogamen Gruppen, die für Ego verbindlich sind. Er ist also der am ehesten mögliche Schwiegervater. Und in der Tat ist die sog. cross-cousin-Eheschließung die Form, welche vorzugsweise angewandt wird (preferential marriage). Dieser Zug der Gesellschaftsordnung verstärkt aber nur die Stellung des Mutterbruders für den Mann.

Nun legen sowohl Dempwolff als auch Keysser großen Wert darauf, daß bei einer Heirat der Kaufpreis an den mütterlichen Onkel des Mädchens gezahlt wird. Diese Nachricht könnte ein Indikator für das Vorhandensein von Matrilineen sein, wenn eine solche Verwandtengruppe auch sonst entweder als kooperative oder besitzhaltende Einheit auftreten würde. Das ist aber nach den vorhandenen Nachrichten nicht der Fall. Die Erklärung muß hier m. E. darin gesucht werden, daß der mütterliche Onkel des Mädchens das Haupt der Patriline der Mutter ist. Die Beziehungen der Mutter zu ihrer Patriline sind durch die Eheschließung, durch ihren Übertritt in den Verband einer anderen Patriline, durchaus nicht aufgehoben. Auf die Tatsache, daß bei stark betonten Patrilineen die Beziehungen der Frau zu ihrer eigenen Patriline, die Bindungen an ihre Brüder, stärker sein könnten als selbst die wichtigsten Pflichten im Verband ihrer eigenen Gründungsfamilie, hat Berndt in einem sehr eindrucksvollen Beispiel verwiesen (Berndt, R. M., 1954/55). Die Spärlichkeit unseres

ethnographischen Materials läßt uns vorläufig nur vermuten, daß der gleiche Tatbestand auch bei den Kate vorliegt.

Für den hier behandelten Teil Neuguineas ist es unerlässlich, daß in allen linguistischen Einheiten wenigstens Modellmonographien herausgearbeitet werden; auch dann, wenn die entsprechenden Dörfer schon stark unter dem Einfluß der europäischen Kultur gestanden haben. Wo man überhaupt nichts weiß, hilft auch die beste Methode nichts. Die Annahme aber, daß intensiver Kontakt mit der europäischen Kultur die entsprechende Eingeborenenkultur für die Untersuchung durch einen Ethnologen uninteressant mache, muß als gedankenloser Unsinn zurückgewiesen werden.

### Die Geistkulte

Der bekannteste und vielbeschriebene Geistkult an der Küste der Huon-Halbinsel ist der Balum-Kult. Über den größeren Zusammenhang, in welchem der Balum-Kult allgemein gesehen wird, liegen die Veröffentlichungen von Deacon, Meyer und Bodrogi vor (Deacon, 1925; Meyer, 1943; Bodrogi, 1953). Danach wird die Auffassung vertreten, daß man, von den Papua-Stämmen aus gesehen, in den Geistkulten jüngere Einwanderer zu sehen hat.

Bei den Kate erscheint dieser Geistkult unter dem Namen Ngosa-Kult. Während aber in den festen Dörfern der melanesischen Küstenkulturen die für den Kult notwendige Zeremonialhütte mit dem allgemeinen Männerhaus (lum) zusammenfällt, muß sie bei den Kate bei jeder neuen Zelebration des Kultes neu errichtet werden (siehe hierzu auch Schmitz, 1955, 75—112). Bei den Poum-Leuten nordöstlich der Kate heißt der Kult Mate und soll aus dem Inland stammen. Man könnte versucht sein, anzunehmen, daß der Kult von der Südküste des Huon-Golfes aus dem Gebiet der (Bu)kawa nach Norden über Land vorgedrungen ist. Nun gibt es aber eine Reihe von Bemerkungen, daß ein solcher Geistkult ebenfalls bei den Inlandstämmen weiter westlich bekannt ist — so vor allem aus den Hochtälern im Norden der Zentralkette. Im Süden scheint die Kontinuität der Verbreitung allerdings vom Erap aus nach Westen bis an den Oberlauf des Markham unterbrochen zu sein.

Nun stammt von Missionar Mailänder aus der Waria-Gegend, ganz im Süden des Trust-Territory, folgende Nachricht: In Sapa, nahe der Waria-Mündung, findet sich der Balum-Kult. Der Stamm bei Morobe, der nahe verwandt ist mit Waria und Zia, hat den Balum nicht gehabt. Auch die Waria hatten den Balum früher nicht. Vor einigen Jahrzehnten sollen sie ihn von den Inländern übernommen haben. (Sperrung von mir; Mailänder; Jahresb. der Station Zaka, 1920.)

Diese mehrfachen Hinweise, daß der Balum-Kult aus dem Innern an die Küste vorgedrungen sei, bedürfen noch einer näheren Untersuchung in größerem Zusammenhang. Sie scheinen aber wichtig genug, um an dieser Stelle aus der Verborgenheit der Missionsakte herausgeholt zu werden.

Mit diesen Hinweisen mag die „Regestensammlung“ abgeschlossen werden. Sie gibt notwendigerweise kein vollständiges Bild über die Kultur im Innern der Huon-Halbinsel; kann aber zukünftigen Arbeiten mit als Unterlage dienen, da sie sonst nicht allgemein zugängliches Material zusammenstellt.

### Literatur

- Aufinger, P. A., SVD, 1940/41: Siedlungsform und Häuserbau an der Rai-Küste, Neuguinea. *Anthropos* 35/36, 109—130.  
 Bamler, G., 1911: Tami, in Neuhaus, *Deutsch-Neuguinea*, Band III, 489—566.  
 — 1911: Notizen zu einer ethnographischen Sammlung von den Tami-Inseln. *Abh. d. Naturhist. Ges. zu Nürnberg*. Bd. 19.  
 — 1912: Pädagogik der Tami. Beilage z. d. *Abh. d. Naturhist. Ges. zu Nürnberg*. Bd. 20.

- Berghausen, 1911: Ein Kampf mit Bergstämmen des Finisterre-Gebirges. Deutsches Kolonialblatt, 22, 53 f.; 132 f.
- Berndt, C. H., 1953: Socio-Cultural Change in the Eastern Central Highlands of New Guinea. Southwestern Journal of Anthropology. Bd. 9, 112—138.
- Berndt, R. M., 1952/53: A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea. Oceania, Bd. 23, 40—65; 137—158; 202—234.
- 1954/55: Kamano, Jate, Usurufa and Fore Kinship of the Eastern Highlands of New Guinea. Oceania, Bd. 25, 23—53; 156—187.
- Biró, L., 1901: Beschreibender Katalog der Ethnographischen Sammlung L. Birós aus Deutsch-Neuguinea. Astrolabe Bay. Ethnographische Sammlung d. Ung. National Museums, III.
- Braun, P., 1932: Das Kaiser-Wilhelms-Land. Koloniale Rundschau, Bd. 24, 97—193.
- Bodrogi, T., 1953: Some Notes on the Ethnography of New Guinea, Acta Ethnographica, 3, Budapest, 91—184.
- Deacon, A. B., 1925: The Kakhian Society of Ceram and New Guinea Initiation Cults. Folklore. 36, 332—361.
- Dempwolff, O., 1918/19: Ein Kulturbild aus Neuguinea. Text eines Gesprächs in der Kate-Sprache. Zeitschrift f. Eingeborenen-Sprachen, Bd. 9, 22—32.
- 1924/25: Das Verwandtschaftssystem der Kate. Zeitschrift f. Eingeborenen-Sprachen, Bd. 15, 65—73.
- 1939: Grammatik der Jabem-Sprache auf Neuguinea. Abh. a. d. Gebiet d. Auslandskunde, Bd. 50, Hamburg.
- Detzner, H., 1920: Vier Jahre unter den Kannibalen. Berlin.
- 1933: Der Saruwaged und seine östlichen und südöstlichen Anschlußgebiete. Koloniale Rundschau. Bd. 25, 209—221.
- Eichhorn, A., 1916: Zaubermittel aus dem Bukaua- und Kai-Gebiet. Bässler-Archiv. Bd. 5, 293—300.
- Flierl, L., 1932: Unter Wilden. Missionarische Anfangsarbeit im Innern von Neuguinea. Neuendettelsau.
- Geisler, 1908: Die Kampfschilde der Jabim. Globus 94, 126—128.
- Groves, W. C., 1934/35: The Natives of Sio Islands, South Eastern New Guinea. Oceania. Bd. 5, 43—63.
- Grube, W., 1895: Ein Beitrag zur Kenntnis der Kai-Dialekte. Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen, Bd. 1.
- Hellwig, 1889: Expedition nach dem Finisterre-Gebirge. Nachrichten über Kaiser-Wilhelms-Land, Heft 1, 3—15.
- 1890: Expedition nach dem Sattelberg. Nachrichten über Kaiser-Wilhelms-Land, Heft 1, 20 f.
- Hogbin, H. I., 1951: Transformation Scene. London.
- Keysser, Chr., 1911: Aus dem Leben der Kai-Leute. In Neuhaus, Bd. III, 3—242.
- 1912: Vom Sattelberg zum Markham. Zeitschr. f. Ethn., 44, 558—584.
- 1913: Erste Besteigung des östlichen Finisterre-Gipfels. Peterm. Mitt. 59, 177—181.
- 1925: Wörterbuch der Kate-Sprache. Beiheft d. Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen. Bd. 7.
- 1929: Eine Papuagemeinde. Kassel.
- 1941: Die Papua in Neuguinea als Arbeiter und Produzenten landwirtschaftlicher Erzeugnisse. Koloniale Rundschau 32, 103—114.
- Kopenhagen, E., 1922: Skizze der Markham-Ramu-Ebene in Kaiser-Wilhelms-Land. Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde, Berlin, 146.
- Lawrence, P., 1954: Cargo Cult and Religious Beliefs among the Garia. Internationales Archiv f. Ethnographie, 47, 2—20.
- Lehner, St., 1911: Die Bukaua. In Neuhaus, Bd. III, 397—485.
- 1928: Geister- und Seelenglaube der Bukaua und anderer Eingeborenenstämme am Huon-Golf Neuguineas. Mitt. a. d. Mus. f. Völkerkunde zu Hamburg. Bd. 14.
- 1930/31: Die Naturanschauungen der Eingeborenen NO-Neuguineas. Bässler-Archiv. Bd. 14, 105—122.
- 1930/31: Märchen und Sagen eines Melanesierstammes der Bukawac. Bässler-Archiv. Bd. 14, 35—72.
- 1935: Sitten und Recht des Melanesierstammes der Bukawac. Archiv f. Anthropologie. Bd. 23, NF, 239—284.
- 1938: Zur Naturanschauung des Melanesierstammes der Bukawac. Archiv f. Anthropologie. Bd. 24, NF, 96—102.
- 1938: Zur Psychologie des Melanesierstammes der Bukawac. Archiv f. Anthropologie. Bd. 24, NF, 45—63.
- 1940: Spiele der Eingeborenen am Huon-Golf in Nordost-Neuguinea. Mitteilungsblatt d. deutschen Ges. f. Völkerkunde. Nr. 10. Leipzig.



- Meyer, H., 1943: Das Parakwesien in Glauben und Kult bei den Eingeborenen an der Nordküste Neuguineas. *Annali Lateranensi*. Bd. 7.
- Murdock, G. P., 1949: *Social Structure*. New York.
- Neuhaus, R., 1911: *Deutsch-Neuguinea*. Berlin. 3 Bde.
- Nevermann, H., 1939: Aus dem Leben der Kate auf Deutsch-Neuguinea. Veröffentlich. d. Reichsstelle f. d. Unterrichtsfilm zu d. Archivfilm Nr. B 408. Berlin.
- Pilhofer, G., 1912: Eine Reise von Finschhafen nach dem Markhamfluß, Peterm. Mitt. 58, II, 143—147.
- 1926/27: Gespräche in der Kate-Sprache. *Zeitschr. f. Eingeb. Spr.*, Bd. 17, 129—142.
- 1926/27: Formenlehre der Kate-Sprache. *Zeitschr. f. Eingebor. Spr.*, Bd. 17, 1—40.
- 1927/28: Formenlehre von zehn Mundarten und Nachbarsprachen des Kate. *Zeitschr. f. Eingeb. Spr.*, Bd. 18, 196—230.
- 1928/29: Wörterverzeichnis aus zwölf Mundarten und Nachbarsprachen des Kate. *Zeitschr. f. Eingeb. Spr.*, Bd. 19, 41—69.
- 1933: Grammatik der Kate-Sprache in Neuguinea. Beiheft z. *Zeitschr. f. Eingeb. Spr.* Bd. 14.
- 1938: Felszeichnungen im ehemals deutschen Teil von Neuguinea. *Archiv f. Anthr.*, Bd. 24, NF, 8—10.
- 1949: Synkretistische Kultur. *Evang. Missions-Zeitschrift*. Sept.-Heft.
- Pösch, R., 1905: Über den Hausbau der Jabim-Leute an der Ostküste von Neuguinea. *Zeitschr. f. Ethn.*, Bd. 37, 514—518.
- 1907: Wanderungen im Gebiet der Kai. *Mitt. a. d. dtsch. Schutzgebieten*, Bd. 20, 223—231.
- Read, K. E., 1946/47: *Social organization in the Markham Valley, New Guinea. Oceania*, Bd. 17, 93—118.
- 1947/48: Effects of the Pacific War in the Markham Valley. *New Guinea, Oceania*, Bd. 18, 95—116.
- 1949/50: The political system of the Ngarawapum, Upper Markham Valley. *New Guinea, Oceania*, Bd. 20, 185—223.
- 1951: The Gahuku-Gama in the Central Highlands. *South Pacific*. Bd. 5.
- 1952/53: Nama Cult in the Central Highlands, New Guinea. *Oceania*, Bd. 23, 1—25.
- 1954: Culture of the Central Highlands, New Guinea. *Southwestern Journal of Anthropology*, Bd. 10, 1—43.
- Schellong, O., 1888: Über die Herstellung einiger Ethnographica in der Gegend Finschhafens. *Intern. Archiv f. Ethnogr.* Bd. 1, 220—222.
- 1889: Musik und Tanz der Papuas. *Globus*, Bd. 56, 81—87.
- 1889: Über Familienleben und Gebräuche der Papuas in der Umgebung von Finschhafen. *Zeitschr. f. Ethn.* Bd. 21, 10—25.
- 1889: Das Barlumbfest der Gegend Finschhafens. *Intern. Archiv f. Ethnogr.* Bd. 2, 145—162.
- 1891: Beiträge zur Anthropologie der Papua. *Zeitschr. f. Ethn.* Bd. 23, 156—230.
- 1905: Weitere Mitteilungen über die Papuas der Gegend des Finschhafens in NO-Neuguinea. *Zeitschr. f. Ethn.* Bd. 37, 602—618.
- Schmitz, C. A., 1955: Balam, Der Tanz- und Kultplatz als Versammlungsort und minischer Schauplatz. *Die Schaubühne*, Bd. 46. Emsdetten.
- Stolz, 1911: Die Umgebung von Kap König Wilhelm. In Neuhaus, Bd. III, 245—286.
- Streicher, J. F., 1932: Sagogewinnung. Aufsatz des Awanggom, aus dem Stamm der Hopoi, Neuguinea. *Archiv f. Anthr.* Bd. 23, NF, 236 f.
- Vial, L. G., 1936/37: The Dangagamun Ceremony of the Wantoat. *Oceania*. Bd. 7, 340—345.
- 1937/38: Some statistical aspects of population in the Morobe District, New Guinea. *Oceania*. Bd. 8, 383—397.
- Walden, E., 1940: Totenfeiern und Malanggane von Nord-Neumecklenburg. *Zeitschr. f. Ethn.* Bd. 72, 11—38.
- Werner, E., 1909: Im westlichen Finisterre-Gebirge und an der Nordküste von Neuguinea. *Peterm. Mitt.* Bd. 55, 73—82; 107—133.
- 1911: Kaiser-Wilhelms-Land. Freiburg i. Br.
- Zahn, H., 1911: Die Jabim. In Neuhaus, Bd. III, 289—394.
- 1940: Lehrbuch der Jabemsprache. Beiheft d. *Zeitschr. f. Eingeb.-Spr.* Bd. 21.
- Zöllner, H., 1890: Untersuchungen über 24 Sprachen aus dem Schutzgebiet der Neuguinea-Kompagnie. *Peterm. Mitt.* Bd. 36, 122—128; 145—152; 181.
- 1891: *Deutsch-Neuguinea und meine Ersteigung des Finisterre-Gebirges*. Stuttgart.

## II. Buchbesprechungen und Bibliographien

---

Herrmann, Ferdinand: Zur Beurteilung der Sexualsymbolik bei Naturvölkern. Studium Generale, 6. Jgg., 1953, Heft 6, S. 303—322.

Der Herausgeber des seinerzeit bei F. Hiersemann, Leipzig, begonnenen Handbuches der Symbolforschung legt die erste grundlegende Problem-Übersicht zu einer ausschließlich faktenmateriell bezogenen Beurteilung der naturvölkischen Sexualsymbolik vor, die sich mit grundsätzlich abgegrenzter Ziel- und Methodenklarheit lediglich auf solche Forschungs- und Erfahrungsergebnisse stützt, die als wissenschaftlich einwandfrei gesichert und nachprüfbar gelten dürfen. Soweit anders begründete Richtungen der Interpretation und Inanspruchnahme für diesen so vielseitig ausdeutbaren Phänomenbereich zu Wort kommen — so z. B. die schulmäßig psychoanalytischen, die „prälogisch“ soziologisierenden oder die einseitig mutterrechtshypothetischen Erklärungsversuche —, geschieht das mit ebenso besonnener wie entschiedener Verfahrenskritik, die sich nicht scheut, etwa die beliebte Parallelstellung der Naturvölker mit den Neurotikern und mit den Kindern, die darwinistische Gleichsetzung der Urgesellschaft mit den Primaten und damit die Annahme einer „zyklopischen Urhorde“ mit einem gewalttätigen Urvater an der Spitze, endlich die Tötung dieses Urvaters als seelisch-historischen Vorgang in der Gleichsetzung Urvater — Opfertier — Totemtier, sowie überhaupt den Zusammenfall der Anfänge der Menschheitsgeschichte mit dem exogamen Totemismus als diejenigen wirklichkeitsfremden, „höchst problematischen Konstruktionen“ zu bezeichnen, als die sie angesichts des allein beweiskräftigen völkerkundlichen Materials erscheinen müssen. Treffend nennt H. die besonders in der gebildeten Laienwelt auch heute noch vorherrschenden modischen Allgemeinvorstellungen über das sexualsymbolische Leben der Naturvölker das Ergebnis einer „psychoanalytischen Exkursion in die Völkerkunde“ und macht in dieser Deutlichkeit zum erstenmal klar, daß gerade die geläufigsten Kronzeugen der genannten Richtungen wie Darwin, Atkinson, Robertson Smith, W. Wundt, E. Durkheim, J. G. Frazer, Lévy-Brühl u. a. überhaupt „von Hause aus keine Ethnologen“ waren, sondern als positivistische Theoretiker des 19. Jahrhunderts ihr Material aus zweiter Hand empfangen, dessen Bearbeitung durchweg noch nach den Kriterien der „klassischen“ Hochkulturen des Altertums ausgerichtet war.

Wird so die völkerkundliche Erhellung der naturvölkischen Sexualsymbolik in den bildungsgeschichtlichen Zusammenhang der wissenschaftlichen Ethnologie überhaupt gehoben, so gewinnt damit der hier eingenommene historische Standpunkt der Überschau eine zusammenfassende Blickweite auch für die „Wertigkeit“ der sexualsymbolischen Einzelercheinungen, den man bislang auf diesem meist stark sensationistisch gefärbten Darstellungsfelde häufig vermissen mußte. Es ist sehr zu begrüßen, daß gerade der Ansatz an fachlicher Materialkritik und Zuständigkeit des Verfahrens eine Behandlung der „unübersehbaren Fülle und Vielfalt von sexualsymbolischen Formen und Ordnungen“ einerseits unter dem generellen Aspekt des Symbols überhaupt erlaubt, andererseits die historische Entfaltung der sexualen Symbolwelt gegenüber jener geschichtslos psychologisierenden Betrachtungsweise wieder zur Geltung bringt, die in die Schwierigkeiten etwa der „Urzeit“-Fragen eine nur spekulativ begreifliche Entwicklung hineintrag.

Daß dabei die von H. aufgeführte kulturgeistig-entwicklungsgeschichtliche Linie, in deren steigendem Bogen er den Zusammenhang der sexualsymbolischen Einzelphänomene mit „der Eigenart und den Tendenzen der einzelnen Kulturschichten“ sich entfalten läßt, ein ganz anderes Relief und einen viel stärker gesamt menschlich zugeordneten Sinngehalt der naturvölkischen Sexualsymbolik vermittelt, als der sonst meist üblichen ungeschichtlichen und einzelhypothetischen Auffassungsweise möglich wird, gibt dieser Übersicht über den gegenwärtigen Bestand an einwandfrei gesichert vorhandenem Forschungsgut ihre weiterweisende Bedeutung.

Soll nämlich die Völkerkunde auf diesem zwar sehr populären, aber meist auch ebenso popularisiert und daher vieldeutig dargestellten Sachgebiet die feste Grundlage einer empirischen Faktenforschung mit den berechtigten Ansprüchen eines die gesamte Gegenwartswissenschaft durchdringenden anthropologischen Zentralbezuges verbinden, so tut ihr nichts dringender not, als eine fundamentale Sachbesinnung der hier gegebenen Art auf das auf diesem Felde tatsächlich Geleistete und Erreichte, dessen bedeutender Umfang an verlässlicher Einzelkenntnis erst auf solche, mit überlegener Literaturbeherrschung zusammenfügende Weise vor Augen tritt. Der anthropologische Gesamtbezug wird überall auch unausdrücklich spürbar, besonders wenn auch für die naturvölkische Sexualsymbolik der Erfahrungsschluß gezogen wird, „daß bei den meisten Symbolen religiöse Erlebnisse und Erfahrungen ihren Niederschlag fanden und die religiöse Erlebniswelt somit ihre Grundlage bildet“. Daß dieser Nachweis aber im ethnographischen Material, unter entschiedener Betonung der soziologischen und wirtschaftspraktischen Mitbedingungen und Teilfaktoren der Symbolgestaltung, erbracht wird, macht die hohe Bewertung offenkundig, die hier Namen wie etwa Baumann, Malinowski, Thurnwald, P. W. Schmidt, Trimborn und Jensen gezollt wird, Ethnologen also, deren realistisch-empirische Grundhaltung erst das Anrecht auf die behutsame interpretative Technik verleiht, ohne deren schrittweise Anwendung sich auf diesem — wie auf jedem — vielseitig auswirksamen Symbolbereiche nicht auskommen läßt.

Werner Schindler.

Wirsing, Giselher: Die Rückkehr des *mondo-mogo* (Afrika von morgen). Eugen Diederichs Verlag.

Völkerkunde, lediglich als selbstgenügsame Faktenforschung an mehr oder minder geschichtsentrücktem, vor allem grundsätzlich, aus methodischen Gründen, als gegenwartsfern behandeltem Material betrieben, enthält die Gefahr, den Blick für ihre eigene Aktualität zu verlieren und ohne den lebendigen Zusammenhang zu bleiben, der sie doch sowohl ihrem Gegenstand wie ihren Fragestellungen nach aufs engste mit der weiteren, umgreifenden, nicht zuletzt auch politischen Wirklichkeit verbindet. Freilich steht das Schreckbild einer „politischen Wissenschaft“ noch allzu nah am Horizont der Vergangenheit, um diese Verbindung nur mit der behutsamen Vorsicht suchen zu lassen, aber die jüngsten politischen Ereignisse im Fernen Osten z. B., erst recht das kontinentalpolitische Geschehen in Afrika — etwa bei der bedeutsamen Neugestaltung Abessinien —, zeigen doch mit zunehmender Deutlichkeit, wie wichtig und auch politisch auswirksam ein gründlicheres und aufmerksames Verständnis auch ihrer völkerkundlichen Voraussetzungen wäre, an dem es in der wohl oder übel von jenen Ereignissen mitbetroffenen, ja mitbedrohten öffentlichen Meinung noch immer erschreckend mangelt.

Denn ein Buch wie das vorliegende, glänzend geschrieben, sachkundig wie ein diagnostisches Gutachten über den inneren, verborgenen Gemüts- und Geisteszustand der zu gewaltiger Bewegung sich sammelnden afrikanischen Völker, richtet, gleichsam von innen her, aus dem Kern der „schwarzen“ Mentalität, ein so erregendes Mahn- und Warnzeichen auf, daß es auf keinen Fall als „außerfachlich“ übersehen werden sollte, selbst wenn — was aber erst eine ins einzelne gehende ethnographische Nachprüfung ergeben könnte — nicht zu allen seinen Voraussagen und Deutungen sich die völkerkundliche Bestätigung finden sollte. Giselher Wirsing, einer der wenigen deutschen Publizisten von internationalem Rang, erhebt auf Grund persönlicher Erfah-



rung und Fühlungnahme keine geringere Behauptung, als daß die an zunächst rein politisch klingende Namen und Begriffe wie Mau Mau, Abd el - Krim, Haile Selassie, Malan, General Nagib und Naser geknüpften revolutionär-strukturierenden Bewegungen auf einem viel tieferen, dunkleren, mächtigeren und auch gefährlicheren Wandel des afrikanisch-geistigen Untergrundes beruhen, als weder die übliche romantische Traumschau der literarischen Überlieferung noch der kenntnislose Obenhin-Optimismus einer nur wirtschaftlichen, militärischen, verwaltungspraktischen oder gar „weltdiplomatischen“ Ordnungsperspektive zu gewahren vermag, in der immer noch die längst irre real gewordenen kolonialen Überheblichkeiten weiterspuken.

Dabei begnügt sich seine Darstellung durchaus nicht etwa mit einem ungefähren, mystisch orakelnden, stimmungstragenden Hinweis darauf, daß überall im afrikanischen Raum sich die Anzeichen mehren, die eine „Rückkehr“ des von Christentum und Zivilisation verdrängten „Zauberers“, des magisch-allmächtigen *mondo-mogo*, aus den zu einer eigenen Bewußtheit gelangenden Tiefen der jahrhundertlang gestauten Seelenkräfte und -wünsche des Negers immer fühlbarer machen — er weist im Gegenteil mit noch viel stärkerer Betonung darauf hin, daß eine solche Rückkehr auf eine ganz und gar veränderte und neue leiblich-seelische, seelisch-geistige, vital-bewußtseinshelle Wirklichkeit des afrikanischen Menschen stoßen würde, für die es in der Geschichte des Verhältnisses der weißen Welt zum dunklen Erdteil keinerlei Beispiel gibt. Nicht das Wiedererwachen, Erstarken und Ergreifen der magisch-religiösen Kräfte einer nie völlig geschwundenen, unterströmigen Überlieferung durch das neue Selbstbewußtsein der schwarzen Rasse sind die eigentliche „Gefahr“ für die übrige Welt, sondern ihre Verbindung mit dem technisch-intellektuell emanzipierten, europäisch durchgeschulten Obertyp der negerischen Elite sowie mit einer wurzellosen, irreduzibel proletarisierten Masse, deren Reaktion auf eine politisch vorgetragene Verheißung noch niemand vorauszusagen vermag. Zwischen Magie und Proletariat entsteht nicht erst, sondern besteht bereits eine Wechselwirkung, die nicht ernst genug betrachtet werden kann.

An dieser Deutung einer in den bereisten Ländern selbst gewonnenen geistigen Gegenwartslage hätte auch der völkerkundliche Gesichtspunkt Anteil haben müssen, an den Wirsing freilich nur gelegentlich und dann stets mit einer spürbar nicht sehr hohen Einschätzung der bis jetzt bewiesenen weißen Sachkunde streift. Viel wesentlicher scheint ihm das Instrument der westlichen Wissenschaft in Händen des Negers selbst, wenn er z. B. vom Buch Kenyatta des Kikuyu Joseph Morambi schreibt: „Unter Benutzung der ethnologischen und soziologischen Methode der westlichen Wissenschaft hat der bärtige, schwere Afrikaner, der bis tief in die Nächte in einem Londoner Proletarierhaus an diesem Werk gearbeitet hat, eine scheinbar objektive, in Wahrheit jedoch leidenschaftsdurchglühte Verteidigung der alten Stammessitten niedergeschrieben“ (S. 186). „Der Afrikaner ist nicht blind“, heißt es in diesem Kampfbuch, „er kann diese angeblichen Philanthropen durchschauen. In vielen Teilen des Kontinents erwacht er und sieht, daß ein schäumender Fluß nicht für immer eingedämmt werden kann.“ Mit dieser unmißverständlichen Drohung stimmen die Vorwort-Sätze Wirsings überein, in denen er, wohl ohne daran zu denken, auch der Völkerkunde einen aktuellen Zugang öffnet: „Der *mondo-mogo* hat zum Sturm gerufen. Doch man spricht siebenhundert Sprachen auf diesem Kontinent und jeder Ruf muß sich siebenhundertmal brechen. Das ist die Spanne Zeit, die dem weißen Manne bleibt, das neue Afrika zu entdecken.“ Zu dieser Entdeckung ist das Buch der erste deutsche Beitrag.

Werner Schindler.

Chatterji, Usha: *La danse hindoue*. Paris, Editions Vêga, 1951.  
900 ffrs.

Ein gelungener Versuch einer indischen, in Paris lebenden Tänzerin, das Gesamtgebiet des indischen Tanzes Ausländern verständlich zu machen. Die Musik ist etwas summarisch behandelt, eigentlich nur eine Liste von Ragas und Raginis, doch sind die Gefühlsbedeutungen und die jahreszeitlichen Verwendungen angegeben. Die „Mudras“

(Tänze) sind reichlich durch Bilder erläutert (man sieht hier oft die Verfasserin), eine genaue Beschreibung der Körperbewegungen ist gegeben. Ein Schlußkapitel unterscheidet die fünf hauptsächlichen Stile, wobei natürlich auch der Manipurstil auftaucht.

W. M a a s.

**Scott, Ronald W.: Social Ethics in Modern Hinduism.** Calcutta, Y.M.C.A. 1953.

Diese fleißige Dissertation der Columbia University, New York, stellt die Ansichten verschiedener indischer Schriftsteller von Rammohan Roy über Mahatma Gandhi bis zu Jawaharlal Nehru zusammen, welche eine wachsende Tendenz zu einer ethischen Gesellschaftsansicht im Rahmen einer bestimmten Religion, und zwar des Hinduismus zeigen. Für die allgemeine Soziologie, die Religionssoziologie und -geschichte dürfte diese Schrift nützlich sein, da sie den Zugang zu einigen sonst recht zerstreuten indischen Schriften erleichtert.

W. M a a s.

**Hall, D. G. E.: Burma.** Hutchinson's University Library London, 1952. 7/6.

Dieses Buch befaßt sich zwar hauptsächlich mit der Geschichte von Burma (dafür war der Verfasser früher Professor in Rangoon), aber auch die gegenwärtigen ethnographischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse werden geschildert, und zwar sehr unparteiisch und wohl dokumentiert. Die Geschichte von Burma enthält noch viele recht unbekannte Kapitel, aber dank der Forschungen von G. E. Harvey, G. H. Luce, D. G. E. Hall und einheimischer Gelehrter wie Pe Paung Tin ist in letzter Zeit viel aufgeklärt worden, so daß wir über dies Nachbarland Indiens nun besser Bescheid wissen. Eine reichhaltige Bibliographie und ein gutes Sachverzeichnis erhöhen den Nutzen des Buches.

W. M a a s (Dacca, Pakistan).

**Rao, P. Sethumadava: Among the Gonds of Adilabad.** Hyderabad, Jai Hind Press, 1950. 94 Seiten. 2/8 Rs.

Der Verfasser hat Beweise für die Existenz der Gonds in der Geschichte des Dekkan für etwa 1000 Jahre gesammelt. Er hat eine Anzahl wichtiger ethnischer Tatsachen für dies historische Studium ausgewählt und erklärt so Personen- und Ortsnamen bei den Gonds, das Werk der Gond „Barden“, die man Pradhans nennt, und berichtet genetisch erklärend über Mythen und Legenden derselben (wohl nicht immer richtig). Für die heutige Zeit studiert Herr Rao die schwierigen Agrarprobleme der Gonds und die Maßnahmen, die unter der Bezeichnung Tribal Uplift zur Besserung der Verhältnisse ergriffen wurden.

W. M a a s (Dacca, Pakistan).

**Swahn, Jan-Ojvind: The Tale of Cupid and Psyche** (Aarne-Thompson 425 & 428). CWK Gleerup, Lund 1955. 496 Seiten. 40 schwed. Kr.

Innerhalb der „Finnischen Schule“ zeichnen sich in den letzten Jahrzehnten immer schärfer zwei Richtungen ab: während ein Teil der Forscher dieser Schule in der alten Weise weiterarbeitet, hat eine Gruppe die bis dahin geübten Methoden einer Revision unterzogen und sich mehr und mehr davon gelöst. Entscheidend hierfür wurde die veränderte Haltung des verstorbenen Märchenforschers der Universität Lund, Carl Wilhelm von Sydow, die dieser zuerst 1926 in *Folkssagan såsom indoeuropeisk tradition* (Arkiv för nordisk Filologi, 42) umrissen und in der Folge wiederholt begründet und weiterentwickelt hat. Er hat sie 1948 nochmals in deutscher Sprache ausinandergesetzt (Märchenforschung und Philologie, Universitas, Jahrgang III, Heft 9, 1047—1058).

C. W. v. Sydow, der vorher überlieferungsgetreu die alte finnische Methode der Märchenforschung übte und vertrat, kehrte mit seiner Absage an diese zu den Grundsätzen der Brüder Grimm zurück, die er von neuem auf ihre Richtigkeit prüfte, in Einzelheiten ergänzte und modifizierte und mit gewissen Einschränkungen als richtungweisend übernahm. Für v. Sydow war dabei bestimmend, daß sich die Ansicht der Brüder Grimm von der internationalen Verbreitung der Volksmärchen inzwischen aufs gründlichste bestätigt hatte und daß auch ihre Annahme eines hohen Alters dieser Überlieferungen insofern als erwiesen gelten konnte, als bei vielen Märchen ein Alter von mindestens 3000 Jahren anzusetzen ist.

Die Untersuchungen von S. Liljeblad (Tobiasgeschichte) und I. M. Boberg (Die Prinzessin vom gläsernen Berg) und namentlich die Bearbeitung des Märchens von den zwei Brüdern (Aa 300 und 303) von Kurt Ranke haben inzwischen die Ansichten v. Sydows bestätigt, und neben anderen haben sich Peuckert und O'Duilearga ihm angeschlossen. In seinem Geiste ist auch die vorliegende Monographie „The Tale of Cupid and Psyche“ (Aarne-Thompson 425 und 428) geschrieben, die auch seinem Andenken gewidmet ist. Sie bietet die Ergebnisse von Untersuchungen, die rund 10 Jahre beanspruchten und die in ihrer gründlichen und streng wissenschaftlichen Art höchste Anerkennung verdienen. Swahn bearbeitete hierfür ungefähr 1100 Aufzeichnungen von Volksüberlieferungen.

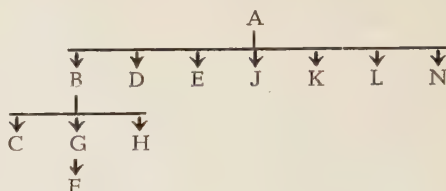
Den Gegenstand der Untersuchungen bilden Geschichten um eheliche Verbindungen einer Frau mit einem männlichen nichtmenschlichen (meistens tierischen) oder halbmenschlichen Wesen, über denen ein Verbot ruht, das die Frau übertritt, wodurch der absonderliche Ehegemahl verschwindet, um sich am Ende jedoch dank ihrer Bemühungen wieder einzufinden. Es handelt sich also um den Märchentyp, der etwa im Französischen den berühmten Erzählungen von La Belle et la Bête zugrunde liegt oder im Deutschen in den Grimmschen Märchen Prinz Schwan, Vogel Spring, Hurlbutz, Von dem Sommer- und Wintergarten, Das singende, springende Löweneckerchen, Der Eisen-Ofen, Die Alte im Wald u. a. vorkommt und sonst bei uns häufig auch mit dem Motiv des verzauberten oder verwunschenen Prinzen verbunden ist. Berühmt wurde das Motiv besonders durch die Erzählung „Amor und Psyche“ des Apulejus, auf die auch der Titel des vorliegenden Werkes Bezug nimmt, und über die, wie bekannt, eine schier unübersehbare wissenschaftliche Literatur vorliegt.

Der Verfasser behandelt aufs gründlichste die einzelnen Varianten, die verschiedenen Motivgruppen und Einzelmotive und gibt umfassende Übersichten und Tabellen, die noch durch die beigelegten geographischen Verbreitungskarten ergänzt werden. (Bei der Übersicht über die einschlägigen Aufzeichnungen und Motive, die alphabetisch nach den Sprachen der einzelnen Wiedergaben geordnet ist, wäre vielleicht zu fragen, ob nicht eine geographische Anordnung sich mehr empfehle oder man mindestens die einzelnen Erdteile voneinander getrennt behandeln sollte. Denn nach der vorliegenden Einteilung erscheint z. B. ein Balimärchen von Kamerun unter „Bantu“ zwischen litauischen und baskischen Märchen oder auf eben diese baskischen Märchen folgen Berberüberlieferungen, an die sich wieder bretonische anschließen. Doch ist das nur ein unbedeutender Schönheitsfehler.)

Ausführlich geht der Verfasser auf die bedeutendsten Bearbeiter des Stoffes und deren Resultate ein (A. Lang, A. Wesselski, E. Tegethoff, W. Liungman, P. Saintyves, Inger M. Boberg, Elisabeth Köchlin). Wichtige Stützen für seine Beweisführung bieten die Arbeiten von Kurt Ranke, dessen Untersuchungen über „Die zwei Brüder“ (FFC. 114, 1934) die Annahme einer indoeuropäischen Herkunft von Aa 300 durch reiches Belegmaterial sicherstellen konnten — Aa 303 hat sich nach Ranke aus Aa 300 entwickelt. Ein beachtlicher Unterschied besteht aber nach Swahn in bezug auf Aa 303 und Aa 425 dadurch, daß dort eine männliche Zuhörerschaft und männliche Traditionsträger anzunehmen sind, während hier mit einer Überlieferung in einem ausgeprägt weiblichen Milieu zu rechnen ist (p. 437). Bei einer Überlieferung, die sich auf Männer stützt, zeigt sich eine ungleich längere „selbständige“ Wanderung, was von ihm auf die bei vielen männlichen Berufen (Seemann, Militär usw.) erforderlichen bedeutenden Ortsveränderungen zurückgeführt wird.



Swahn ist bei seinen Schlüssen lobenswerterweise äußerst vorsichtig und zurückhaltend. Er stellt für Aa 425 folgendes Schema auf:



Für A und B ist eine indoeuropäische Tradition erweisbar, wobei das Verbreitungsgebiet sich von A stark an sprachliche Grenzen anschließt, während bei B außer diesen noch historische und auch jüngere kulturelle und politische Entwicklungen die Verbreitung zu beeinflussen scheinen. Dagegen können bei dem dritten Haupttypus C solche Beziehungen nicht festgestellt werden.

Als ein besonders überzeugender Beweis für die Bedeutung und Berechtigung der von Swahn überlegen zur Geltung gebrachten „Monographischen Methode“ auf diesem Forschungsgebiet darf hervorgehoben werden, daß es bei so behutsamer und gewissenhafter Durchführung dieses Verfahrens möglich wurde, gerade eine der Haupterschwerungen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Fragestellung fruchtbar zu überwinden, nämlich die „paradoxically enough“ angewachsene Fülle des Untersuchungsmaterials, die nur so in einheitlichem Sinnzusammenhang ergriffen werden konnte.

Ferdinand Herrmann.

Hermanns, Matthias: *The Indo-Tibetans. The Indo-Tibetan and Mongoloid Problem in the Southern Himalaya and Northeast India.*

K. L. Fernandes; Bandra, Bombay 1954. XVI u. 159 S., 65 Fotos, 8 Zeichnungen, 1 Karte.

In kurzer historischer Rückschau gibt der Verfasser die bisherigen Versuche wieder, die Bevölkerung Indiens rassisch zu klassifizieren. Für sein enger umschriebenes Gebiet beschränkt er sich auf die Behandlung der Mongoliden und jener Nichtmongoliden, die nicht den zuletzt eingewanderten Ariern angehören. Die älteren europiden Formen führt er nicht auf Zuwanderung zurück, sondern er hält sie für eine Fortbildung des *Homo sapiens diluvialis*: „Die Tatsache, daß die asiatischen Europiden ein Rassenelement darstellen, das sich in Asien unabhängig entwickelt hat, wurde vollkommen übersehen“ (S. 4).

Der Hauptteil des Buches ist den Bergstämmen der drei südhimalayischen Staaten Nepal, Sikkim und Bhutan gewidmet.

Von den nepalischen Völkern gelten die Rai und Limbu als die ältesten. Von Tibet her kamen die Magar (Mangar), die sich von Ost nach West über das ganze Land zerstreuten, sowie die Gurung. Früher brachten die Gurung an Begräbnissen Stieropfer dar, jetzt stellen sie unter Hindu-Einfluß nur noch ein Stierbildnis mit goldenen, silbernen oder hölzernen Hörnern auf (S. 16). Bemerkenswert an dem Mischvolk der Tharu in den malariaverseuchten Terai-Dschungeln am Fuß der Berge ist die beherrschende Rolle der Frauen, die sogar an Jagd und Fischfang teilnehmen. Die Newar um Khatmandu, stark gemischt und in Hindu und Buddhisten geteilt, hatten schon vor Ankunft der Arier eine hohe Kultur. Sie heben sich von den anderen Nepalesen durch geringes Auftreten mongolider Züge ab und dürften eine vorarische nichtmongolide Rassenkomponente enthalten. In Ostnepal wohnen die stark mongoliden Sunwar und Dhamang. Die Sharpa stammen aus Osttibet und haben auch ganz und gar tibetischen Habitus. Von einigen kleineren Stämmen sind kaum mehr als Namen und Wohnsitze angegeben, doch verdienten die Kusunda und Chepang in Zentralnepal eingehende ethnographische Erforschung, da sie unlängst noch als Nomaden in Höhlen und unter Bäumen lebten und möglicherweise Überreste einer austroasiatisch sprechenden Urbevölkerung sind.

P. Hermanns meint, die Mongolidenfrage am besten an den Lepcha (Rong) von Sikkim studieren zu können und widmet ihnen eine längere Untersuchung. Es gibt bei ihnen zahlreiche Schöpfungs- und Sintflutmythen, die sich teils ähneln, teils widersprechen; manches deutet auf tibetische Herkunft, sehr vieles aber findet sich weithin über Asien verstreut. Die Gottesideen sind polytheistisch. Der Mun (es gibt auch weibliche Mun) und der Bong-thing sind Vermittler zwischen Gott und Mensch und üben ihr Amt durch das Darbringen von Opfern, durch Trancetänze und Krankheitszauber aus. Dabei werden all jene Geräte, wie Trommel, Knochenflöte, Schädelschale usw., nicht verwendet, die den tibetischen und nordasiatischen Zauberern und Schamanen so teuer sind. Deshalb können Mun und Bong-thing nicht mit den tibetischen Bon-po identisch sein, sondern sie gehören nach des Verfassers Ansicht einem primitiven, vorschamanistischen Priesterstande an, der aufs engste dem mancher primitiver Stämme Indiens gleicht (S. 55, 95). Sehr ausführlich sind die Opferriten der Mun und Bong-thing, sowie die Jagd- und Landbauopfer wiedergegeben.

Das Kapitel über die materielle Kultur ist seltsamerweise "The social classes of the Rong" betitelt. Die Lepcha haben eine Überlieferung, daß sie bis zum 17. Jahrhundert Jäger und Wildbeuter waren. Leider konnte P. Hermanns nicht die botanischen Namen jener Pflanzen eruieren, die durch besondere Behandlung entgiftet und bei schlechten Ernten als Ersatznahrung verwendet werden (S. 96). Solche Feststellungen könnten von hohem wirtschaftlichem Werte sein, doch bemühen sich Ethnologen leider nur in den seltensten Fällen darum.

Die Lepcha hätten den Bodenbau nicht von anderen Völkern gelernt, sondern andere Völker in sich absorbiert, die bereits mit der Landwirtschaft vertraut waren. Demnach haben sie eben doch von anderen Völkern gelernt und den Landbau nicht selbst entwickelt. Den wirtschaftlichen Werdegang der Lepcha gleich auf alle übrigen Bergvölker Südostasiens zu übertragen, ist allerdings eine fragwürdige Verallgemeinerung (S. 104). Es folgt eine etwas karge Übersicht über die Bhutan-Völker und ihre Verwandten.

Die Völker des südlichen Himalaja gehören alle zur tibetoburmanischen Sprachgruppe, rassisch aber sind sie wie die Zentralasiaten aus mongoliden und nichtmongoliden Elementen gemischt. Die Nichtmongoliden, hier als europoid bezeichnet, wären die einstigen Jäger- und Viehzüchternomaden, die sich unter mongoliden Ackerbauern an deren Wirtschaftsform mit seßhafter Lebensweise und hauptsächlich vegetabilen Nahrung adaptierten und sich mit der Zeit auch rassisch umbildeten (S. 121).

Von den europiden Formen im nördlichen Hinterindien (v. Eickstedt hat sie besonders unter den Lolo gefunden) sagt P. Hermanns richtig, daß sie „viel den eingeströmten Nomadenvölkern Innerasiens verdanken“ (S. 128). Nun aber gleich die Palämongoliden „nur eine schwache Hinneigung dieses (europiden) Typus gegen die Mongoliden hin“ (S. 128) zu nennen, scheint mir zu weit zu gehen. Der Verfasser hat die Neigung, die Zugehörigkeit zu einer der mongoliden Rassen in der Hauptsache vom Vorhandensein der Mongolenfalte des Auges abhängig zu machen. Mongolider Einschlag ist jedoch auch bei Fehlen typisch mongolider Merkmale im Erscheinungsbild meist ohne weiteres erkennbar.

P. Hermanns stellt die einst weite Verbreitung mongolider tibetoburmanisch sprechender Völker in ganz Nordost-Indien und im Himalaja bis weit nach Westen heraus; diese Kiräta der Veden sind im Laufe der Zeit zu einem großen Teil sprachlich indoarisiert und kulturell hinduisiert worden. S. K. Chatterji nennt sie „Indo-Mongoloide“, P. Hermanns möchte sie lieber als „Indo-Tibeter“ bezeichnen, was nicht nur sprachlich und geographisch, sondern auch anthropologisch zutreffender wäre, da sie nicht ausschließlich mongolide Elemente enthalten (S. 130).

Zum Schluß hat der Autor sehr treffend die enge sprachliche und kulturelle Verflechtung der alten austroasiatisch und tibetoburmanisch sprechenden Völker mit den jüngeren, vorwiegend indoarisch bestimmten, gekennzeichnet. Vokabular, ja selbst Syntax, der indoarischen Sprachen Bengali und Assami zeigen ein starkes tibetoburmanisches (Bodo) und austroasiatisches (Khasi) Substratum (S. 140). Abzulehnen hingegen ist die Vermutung, das Stieropfer der Naga sei von den Hindu entlehnt (S. 150), stammt es doch bestimmt aus einer sehr viel älteren Schicht.



Die Sprachtabelle (S. 141) ist nicht genügend ausgearbeitet und überdies mit Druckfehlern behaftet, und die Literaturhinweise entbehren öfters der so wichtigen Jahreszahl. Es scheint, als ob die Herkunft einiger Limbu-Wörter aus indoarischen Sprachen nicht erkannt worden sei (S. 11, 14, 20, 26), und es hätte unbedingt das häufige Vermengen linguistischer und anthropologischer Terminologie vermieden werden sollen, was schließlich zu Aussprüchen führte wie: „Die Lepcha gehören linguistisch zu den reinen Rassen“ (S. 139), oder: „Dies schließt die Möglichkeit aus, daß das nicht-mongolide Element in der physischen Anthropologie der Lepcha von den Austro-asiaten stammen könnte“ (S. 140). Aber dies sind wohl in der Eile unterlaufene Schönheitsfehler, die dem Werk als Ganzem keinen Eintrag tun können.

H. E. Kauffmann

zur Zeit Banderban P.O.

CHITTAGONG HILL TRACTS  
(Ostpakistan)





**DATE DUE**

**UIC JUN 01 '86**

**UIC-REC'D MAY 29 '86**

**PERIODICALS MUST BE RETURNED  
TO PERIODICALS DESK ONLY**

DEMCO 88-297